ŚRĪ UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA
HIS LIFE, WORKS AND CONTRIBUTION TO ŚAIVISM

CSUJPR
15280

ब्रह्माण्डं यस्य देहं, रविजदिशिपदो, वक्त्रवृन्दान्युदीच्यां
तद्वैराजान्तरङ्गे विलसति हृदयांभोरुहे दक्षिणाग्रे ।
मध्ये सम्मेलनाख्ये मुनिवरमनसा भाविते यन्त्रराजे
यश्शक्त्या नृत्यतीशस्तमपि नटपतिं कुञ्चिताङ्घ्रिं भजेऽहम् ॥

- *Kuñcitāṅghristava*, 1.

GOLDEN JUBILEE PUBLICATION

THE KUPPUSWAMI SASTRI RESEARCH INSTITUTE
CHENNAI 600 004
1996

राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, जयपुर परिसर
पुस्तकालय
पुस्तक संख्या ....
वर्गीकरण संख्या ....

15280

राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, जयपुर
परिसर

वर्गीकरण सं. ....

पुस्तक सं. 15280 दिनाङ्क....................

यह पुस्तक नीचे अङ्कित तिथि या उससे पूर्व लौटा दी जानी चाहिये। यदि पुस्तक निर्धारित तिथि से अधिक समय तक पाठक अपने पास रखेंगे तो 50 पैसे प्रतिदिन के हिसाब से विलम्ब शुल्क देय होगा।

SV-2024

g.2R

[illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible]

15280

ŚRĪ UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA
HIS LIFE, WORKS AND CONTRIBUTION TO SAIVISM

केन्द्रीय संस्कृत ...
जयपुर-15 388
पत्र प्राप्ति सं० दि० 9/3/98

Ed. S.S. JANAKI

Golden Jubilee Publication

FORWARDED FREE OF COST
WITH THE COMPLIMENTS OF
RASHTRIYA SANSKRIT SANSTHAN
NEW DELHI

THE KUPPUSWAMI SASTRI RESEARCH INSTITUTE
CHENNAI-600 004.
1996

உ
சிவ சிவ
தன் கடன் அடியேனையும் தாங்குதல்
என் கடன் பணி செய்து கிடப்பதே.

குன்றக்குடி - 603 206

தவத்திரு
குன்றக்குடி அடிகளார்

பசும்பொன் முத்துராமலிங்கம்
மாவட்டம்
தமிழ்நாடு
4-11-1988

அன்பிற் சிறந்த சகோதரி டாக்டர் ஜானகி அவர்களுக்கு, எல்லா நன்மைகளும் பெருக, திருவருளைச் சிந்தித்து வாழ்த்துகின்றோம்.

தங்கள் கடிதமும், "உமாபதி சிவாசாரியாரின் வாழ்க்கை, படைப்புகள், சைவசமயத்திற்கு அவர் தொண்டு" எனும் கருத்தரங்கு அழைப்பிதழும் கிடைத்தன. மிக்க மகிழ்ச்சி.

கருத்தரங்கு சிறப்பாக அமைக்கப் பெற்றுள்ளது. நமது உளம் நிறைந்த பாராட்டுக்கள்.

இக் கருத்தரங்கில் கலந்துகொள்ளும் பேரறிஞர்கள் அனைவருக்கும் நமது உளம் நிறைந்த பாராட்டுக்கள். நன்றி.

உமாபதி சிவத்தின் வாழ்வும், வாக்கும் உலகுக்கு ஒளி வழங்கிட வாழ்த்துகின்றோம்.

மயிலை குப்புசுவாமி சாஸ்திரி ஆய்வு நிறுவனத்தின் பணிகளுக்குப் பாராட்டு. இந்நிறுவனத்தின் பணிகள் மேலும் மேலும் சிறந்தோங்கவும், கருத்தரங்கு இனிதே நிறைவெய்தவும் திருவருளைச் சிந்தித்து வாழ்த்துகின்றோம்.

என்றும் வேண்டும் இன்ப அன்பு

EDITORIAL COMMITTEE

Dr. S.S. Janaki (Editor-in-Chief)
Dr. V. Kameswari
Sri K.S. Balasubramanian
Sri T.V. Vasudeva

PREFACE

I am particularly happy to bring out on behalf of the Governing Body of the Kuppuswami Sastri Research Institute, this valuable publication on Umāpati Śivam, at the Valedictory function of the Institute's Golden Jubilee celebration on 10th August 1996. The year 1996 marks also the completion of nearly two decades of silent, steady and high quality research at the Institute on Śaiva Āgamas, of course, in the midst of problems. These research activities could be now seen briefly in retrospect.

When I started in 1977-78 to study the text *Śivastotrāvali* of Utpala Deva of Kashmir (the grand-preceptor of Abhinavagupta) with a Ph.D research scholar from U.S.A., I hardly realised that I was privileged to enter into the rare but fascinating area of Śaiva Agamic research. During 1978-86 more scholars from U.S.A. and Canada, and a few from U.K. were associated with the K.S.R. Institute for collecting materials for their Doctoral dissertations or post-Doctoral projects. They all provided me with the necessary impetus to pursue my Śaiva Agamic studies seriously at the textual and practical levels. These opportunities brought in also colloboration and interaction with knowledgeable traditional Śivācāryas like my guru Sri K.A. Sabharatnam Śivācārya, Sthapatis like the late Sri Gowri Sankar Sthapati, and Sri Ganapati Sthapati and researchers in Śaiva Āgamas and temple-studies in India and abroad, like Dr. N.R. Bhatt, and Dr. Pierre Filliozat and Dr. (Mrs.) Vasundhara Filliozat. All these facilities were on the academic side.

The financial support for the Saivite research is being provided by the President of the Governing Body of the K.S.R. Institute, Dr. N. Mahalingam, a many-faceted person — an industrialist, religious minded, highly cultured, an Indologist and a benefactor. He has created in 1988 the Satyamurti

Birth-Centenary Endowment at the Institute for pursuing Śaiva Agamic studies under its aegis.

The above circumstances enabled the Institute to make substantial contribution to Śaiva Agamic research in the last two decades in diverse ways like —

a. Arranging four pioneering and purposeful national and international seminars in 1980, 1983, 1988 and 1992 on subjects like 'Saivism', 'Śiva Temple and Temple Rituals', 'Umāpati Śivam', and 'Śaiva rituals and Philosophy'.

b. Arranging at seminars appropriate research oriented, attractive cultural programmes in the evenings so as to highlight the main theme of the seminar for people of diverse tastes and attitudes — like the musical renderings of verses in Sanskrit and Tamil of Umāpati Śivam; and an authentic presentation in 1992 of a condensed and reconstructed version of a ritualistic-cum-aesthetic programme called Navasandhi that is to be performed after the *dhvajārohaṇa* at the annual Brahmotsava.

c. Preparing in 1990 a video-cassette for 90 minutes duration on the performence of authentic, daily Śivaliṅga-worship as prescribed in the Āgamas. This has been found useful for Śivācāryas, researchers in Saivism and temple-studies in India and abroad.

d. Bringing out two books in 1988 carrying the proceedings of seminars. One of them, "Śiva Temple and Temple rituals" covers a wide cross-section of important subjects relating to the structural details, symbolism of and rituals in Śiva temples as documented in Śaiva Āgamas. The second, a monograph on the Dhvaja-stambha is a pioneering study of the "flag-staff" in the outer *Prākāra* of Śiva temple in terms of its location, its relation with the other major parts of the temple and its ritualistic content.

e. A major project being done for some years now under the auspices of IGNCA, Delhi, is the critical edition with English translation, Notes, Appendices etc. in three volumes, of the text *Kriyākramadyotikā* of Aghoraśivācārya, also called *Aghoraśivācārya Paddhati* with the valuable commentary *Prabhā*. This work provides the most coherent and authentic account of Śaiva practices during the medieval period and continues to influence the practice of contemporary priests of Tamilnadu.

Amongst the four seminars organised by the K.S.R. Institute, the one on 'Umāpati Śivācārya - His life, works and contribution to Saivism' held on 11th and 12th Nov. 1988, and the proceedings of which are published now, was quite challenging. For, the theme was about Umāpati Śivācārya of the 14th century, a many-sided personality, who was almost a legend in his own times.

Umāpati Śivam (U.Ś) was born and bred up in the famous Dīkṣitar family belonging to the Cidambaram Naṭarāja temple. He had hence the privilege to perform the various rituals for the deities in the Cidambaram temple that are said to uniquely blend the Vedic and Agamic conventions according to the Tillai Mūvāyiravar tradition. Besides, he was almost a revolutionary of his times in as much as he also took to the regular Saivite initiation *(Dīkṣā)* from Maṟaijñāna-Sambandhar. Consequently while the present-day Dīkṣitars in Cidambaram consider him as one of their prominent ancestors and are proud to belong to his lineage, the followers of the Śaiva Siddhānta school pay him high regard as the fourth and most respected Santāṉācārya belonging to the 'Puṟaccantāṉa' or 'Bhūtasantāṉa' of the Tirukkayilāya paramparai. As a man of spiritual attainment, he deeply revered and appreciated the Nāyaṉmārs and their soulful psalms. He was instinctively committed to spread Saivism in all its aspects — ritualistic, mythological, theological, philosophical etc.

The commitment of U.S. is quite evident from the large number of Saivite works, big and small, written by him in Sanskrit and Tamil, on varied topics, in distinct styles and methodology to suit the attitudes and qualifications (*ruci* and *adhikāra*) of a vast range of audience. His compositions reveal also his critical acumen, his deep understanding of the Vedas, Vedānta and their commentaries by great ācāryas, and Āgamas, all of which he aptly used in expounding the tenets of the Śaiva Siddhānta philosophy. Last but not the least, they reveal his devotion to his guru and his personal spiritual experiences. Thus he occupies an extraordinary position in the Saivite tradition.

As is usual with great religious teachers and philosophical leaders there is no authentic history about the personal, religious and literary life of U.Ś. except some scattered information. His traditional biography is found in Sanskrit at some detail in the two texts, *Pārthavanamāhātmya* or *Koṟṟavaṅguḍi Purāṇa* in 240 verses as found in *Cidambarasāra* and in the form of a dialogue between Brahmānandayati and Śaṅkarācārya and *Rājendrapura (Tillai) - māhātmya* or *Umāpativijaya* in 108 verses by Tillai Śivānanda Dīkṣita. Both Rājendrapura and Pārthavana are identical with the place Koṟṟavaṅguḍi, the modern Kottangudi, east of the Cidambaram railway station. The *samādhi* and *āśrama* of U.Ś. are now at Koṟṟavaṅguḍi where during his life-time he stayed and performed his *ātmārthapūjā.* According to these local purāṇas Arjuna is said to have performed penance at this place before lord Śiva in order to obtain the powerful Pāśupata missile and hence the name Pārthavana.

The above two puranic accounts glorify U.Ś. as having performed or participated in some miraculous deeds at Cidambaram and its vicinity. They also give a running list of his works. It is noteworthy however that the religious accounts

do not give either the *dīkṣā*-name of U.Ś. or the exact duration of his being a Śaiva Santāṉācārya. In the puranic stories and his own works he is called Umāpati Śivam (or Śivācārya), Umāpati Devar (or Deva Nāyaṉār) and Koṟṟavaṅguḍi Umāpati Śivam.

The two purāṇas were published in Grantha script with summaries in Tamil in the Introduction to the Cidambaram edition of the *Pauṣkara Āgama* with the *bhāṣya* of U.Ś. They were edited from mss. secured from Śrī Rājaratna Dīkṣita and Śrī Appāswāmi Dīkṣita at Cidambaram. There is also a mini-biography in 15 Sanskrit verses by Cidambara Brahma Yati. Śrī Rāja Gaṇeśa Dīkṣitar who edited the *Kuñcitāṅghristava* of U.Ś. in 1958 with Tamil translation, has added an account in Tamil of U.Ś. One Svāminātha Dīkṣitar is said to have written a 'Santāṉācārya Purāṇa' in Tamil on U.Ś

Unfortunately the texts of these hagiologies and the works of U.Ś are not available outside of Cidambaram Dīkṣitars and some maṭhas, like the Tiruvāvaḍuturai and Dharmapuram ādhīnams. Hence in the first instance, the K.S.R. Institute made a serious effort for collecting the available works on the subject in print and mss. We were able to collect 20 mss. and 80 printed books kindly lent by Prof. M. Arunachalam from his personal library at Tirucchittrambalam, Mayiladuturai, Prof. N.R. Bhatt from the French Institute of Indology, Pondicherry and from the three libraries at Madras — Mahāmahopādhyāya Dr. U.Ve.Svaminatha Iyer Library, the International Institute of Tamil Studies and the Government Oriental Mss. Library. In connection with the seminar an exhibition of all these collections was held for the benefit of scholars and general public. The K.S.R. Institute thanks the above individuals and libraries for kindly lending their precious collection. It was a nice gesture on the part of the well known classical artist Sri S.Rajam to have loaned a beautiful picture of lord Naṭarāja drawn by

him to adorn the exhibition. The Institute conveys its thanks to him also. The above exhibition was opened by Sri T.V. Venkataraman who inaugurated the seminar.

Section II of the present publication carries four traditional biographies of U.Ś. already available in print. The first two are the texts of the *Pārthavana* and *Rājendrapura-māhātmyas,* with Tamil summaries. The Sanskrit text of these two sthalapurāṇas were printed in Grantha script in the edn. of *Pauṣkara* with Umāpati's *Bhāṣya*. This has been rendered into Devanāgarī in the present publication. The next two are reproductions of the biographies in Sanskrit and Tamil given in the Introduction to the edn. of the *Kuñcitāṅghristava.* A few scattered Tamil verses glorifiying U.Ś. have also been added.

The biographies are followed by a brief critique on 'Umāpati Śivam — his life and works'' in Tamil by Pandit Sri R. Subramaniyan. Herein the author lists the writings of U.Ś. as enumerated or given not only in the Puranic accounts but also in a few Tamil commentaries of Śaiva Siddhānta texts. He also brings to notice the problem of the authorship of U.Ś. in some of these works like the *Pauṣkarabhāṣya* in Sanskrit, the *Śivasthalanāmakkaliveṇbā* and *Jñānapūjai* in Tamil. Besides, Mr. Subramaniyan also presents the highlights in the personal and religious life of U.Ś. in the context of a few contemporary political, historical and cultural events, so that the contribution of U.Ś. to Saivism could be objectively evaluated.

It was seen above that like the traditional biographical accounts, the large number of works written by U.Ś. are also not easily accessible for researchers in the field of Saivism. Hence a bibliography of all the available writings of U.Ś. in print and also those known through references is given at the end of Section II.

Section I contains the proceedings and the research papers presented at the Seminar. Before going into the highlights of the research papers it may be noted that the seminar was a pioneering one to objectively study as many of the works of U.Ś. as possible. In fact while introducing the theme of the seminar at the Valedictory function, Prof. T.B. Siddhalingaiah, a senior Śaiva Siddhānta scholar from Madurai Kamaraj University and a regular participant in the Saivite seminars at our Institute observed —

''இருபது ஆண்டுகளுக்கு முன் உமாபதி சிவம் பற்றி நான் ஆராய்ச்சி செய்தபொழுது பலருக்கு அப்படி ஒருவர் இருந்தாரென்றோ அவர் பல நூல்கள் எழுதியிருக்கிறாரென்றோ தெரியாமலேயே இருந்தது. பல நூல்களை நான் தேடிக் கண்டுபிடிக்க வேண்டிய நிலையில் என்னுடைய பேராசிரியர் டாக்டர் சிவராமன் அவர்களுடைய சொந்த நூல்களை வைத்துக்கொண்டு என் ஆராய்ச்சியை முடித்தேன். பிறகு எப்படியாவது உமாபதியின் பெயரும் நூல்களும் மற்றவர்களுக்குத் தெரியவேண்டும் என்று நினைத்துக் கொண்டிருந்தபோது இங்கே இந்நிறுவனம் அம்முயற்சியில் இறங்கியிருப்பது அறிந்து அதை என் கடமையாகக்கொண்டு இக்கருத்தரங்கில் பங்கேற்கும் பேறு எனக்குக் கிடைத்துள்ளது''.

In the above lines Prof. Siddhalingaiah refers to a thesis undertaken by him many years back on "The Origin and Development of Saiva Siddhanta upto 14th century" (Printed, Madurai, 1979). In this connection it was necessary for him to initiate a comprehensive and detailed research on U.Ś. in all aspects. This was a Herculean task, according to himself, at that time. He had then access to the works of U.Ś. only in the personal library of his professor and guide Dr. K. Sivaraman at the Benares Hindu University. There was also Prof. Sivaraman's own thesis at the B.H.U. (1962) in manuscript (which was subsequently published by Motilal Banarsidas in 1973) under the title "Saivism in Philosophical perspetive —A

study of the formative Concepts, Problems and Methods of Saiva Siddhanta''. In this thesis Prof. Sivaraman quotes the opinions of U.Ś. in some contexts. These materials enabled Prof. Siddhalingaiah to give a critical account of the 8 Tamil works of U.Ś. on the Śaiva Siddhānta (called *Siddhānta-aṣṭaka)* and on its basis to evaluate the contribution of U.Ś. He also gave a comprehensive account of the life and works of U.Ś.

Now about the 8 research papers in English and Tamil included in section I of this publication, written by specialists in Saiva Agamic and Śaiva Siddhānta research. Of them 7 were presented at the Seminar. A couple of them like those of Sri K.A. Sabharatnam Sivacarya and myself were revised and enlarged before bringing them out in print. Dr. Ratnasabhapati's Tamil paper on ''Research Methodology of Umāpati Śivācārya'' (உமாபதி சிவாசார்யாரின் ஆய்வியல் முறை) could not be included due to its non-availability.

The longest and the most important in this collection, ''The Pauṣkarabhāṣya-saṅgraha'' is a special contribution by Sri K. Balasubramania Sastri, a thorough traditional scholar in the three Śāstras of Mimāmsā, Vyākaraṇa and Sāhitya, a long time principal at the Sanskrit College, Madras, and a specialist in Saivite studies. Subsequent to the seminar I requested him to prepare the highlights of the *Pauṣkara-bhāṣya* which is well-known as the *magnum opus* of U.Ś. and a landmark in the study of Śaiva Agamic and Śaiva Siddhānta literature. But due to the non-availability of the Cidambaram edn. of the *Bhāṣya* text in the libraries and the highly polemical tone of U.Ś. even a serious Saivite scholar is not quite enthusiastic to study its full text.

Sri Sastriar, as on many earlier occasions, agreed to my proposal in spite of his old age and failing health. The relevant materials in Sanskrit were felicitously delivered orally by him

for some days to his former student Dr. K. Srinivasan, Assistant Professor of Sanskrit, R.K.Mission, Vivekananda College, Madras. Its Tamil version was kindly prepared with equal felicity and attention by Sri K.A. Sabharatnam Sivacarya, a former Mīmāmsā student of Sri Balasubramania Sastri at the Madras Sanskrit College and the Śāstracūḍāmaṇi Professor at the K.S.R. Institute for three years. Dr.R.N. Sampath, also a Śāstracūḍāmaṇi Professor at our Institute, gave the final touches to the Tamil version. The Institute thanks the Sivacarya, and Drs. Sampath and Srinivasan for their help in this matter.

In the final outcome the *Pauṣkarabhāṣyasaṅgraha* has become a valuable and authoritative contribution. It is also a specimen for summarising and highlighting crucial technical concepts as exposited in a terse commentarial Sastraic text like Umāpati's *Bhāṣya* that reveals the all-round proficiency of its author. I am sure that this documented paper would provide the necessary incentive for researchers in Śaiva studies to go through objectively, the full *Bhāṣya* text.

An in-depth study of the entire *Pauṣkara-bhāṣya* of U.Ś. is absolutely necessary not only for evaluating critically his contribution to the synthesis of Vedic and Agamic ideas within the religio-philosophical Śaiva Siddhānta system but also to identify its authorship. The introductory verses and the colophons to the 8 Paṭalas do refer to the author as Umāpati. But there seems to be some doubts regarding the traditional identity of the *Bhāṣya* writer with the fourth Santāṉācārya of the 14th century. Firstly, it is noteworthy that the long informative colophon at the end of the 8th Paṭala of the *Bhāṣya* among other things, refers to his proficiency in Sanskrit and Tamil, as also in grammar, logic and Mīmāmsā, as the originator of Vaidika Śaiva Siddhānta system, etc. After these well known ideas and a recount of the miracles performed by U.Ś., the colophon refers to U.Ś. "being daily worshipped in the temple at Pārthavana or Kottangudi near Cidambaram".

......श्रीमच्चिदम्बरपुराग्नेयदिग्विराजमान-कोत्तङ्गुडिनामक-पार्थोद्यानमध्यविल-सदालयसन्निहित-स्वप्रसादसार्थीकृत-भक्तजन-नित्यपूजामहोत्सवपरिचयैः श्रीमदुमापतिशिवाचार्यवर्यदीक्षितेन्द्रभगवत्पूज्यपादैः...........

Obviously the final colophon is a later addition by an admirer or follower of U.Ś.

A definitive evidence of the authorship problem is a citation in the *Bhāṣya* (p. 519, Cidambaram edn.) of a verse from *Nyāyāmṛta* of Vyāsa Tīrtha (1470-1539 A.D.), a later writer of the Madhva Sampradāya. This has been pointed out by Pt. Subramaniyan in this publication (p.289).

In this connection it is noteworthy that Prof.K.Sivaraman (pp. 37-8, *Saivism in Philosophical Perspective*) had already raised this moot problem in the traditional identity of Umāpati, author of *Pauṣkarabhāṣya* and *Śataratnasaṅgraha* with the fourth Santāṉācarya. However, Prof. Sivaraman made some sort of compromise by his observation that it is also possible "to discuss two stages in the life of Umāpati from this, namely the period before his advent in the tradition of Meykaṇḍār and the period following it".

Amongst the papers presented at the seminar, the one by Dr. S.P. Sabarathinam was also concerned with the *Pauṣkarabhāṣya,* especially the epistemological problems as dealt with by U.Ś.

An anthology of important topics of the Śaiva Siddhānta philosophy as compiled from various Āgamas by U.Ś. entitled *Śataratnasaṅgraha* is adequately dealt with by Dr. N.R. Bhatt from more than one perspective. His main purpose is to present the Śaiva Siddhānta concepts of *Paśu* (individual soul) and *Pāśa* (matter) as given in this work in the light of its anonymous com.; and also to compare them with other systems like Advaita

Vedānta and Śivādvaita. Incidentally Dr.Bhatt refers to three critical textual problems in the *Śataratnasaṅgraha* —

1. On a comparison of the Madras and Calcutta editions of the text it is seen that about a dozen of verses with com. on the characteristics of *Paśu* are not available until now.

2. The treatment of topics in *Śataratnasaṅgraha* are almost the same and in the same order as in the Tamil Śaiva Siddhānta text, *Tiruvaruṭpayaṉ* of U.Ś.

3. The concept of the liberated souls in the *Śataratnasaṅgraha* is different from that in the *Pauṣkarabhāṣya.*

My contribution is on the *Kuñcitāṅgristava* as a unique long religious poem that deserves a special status in the available literature on Cidambaram and Naṭarāja. After giving a hint of the encyclopaedic nature of the poem I have highlighted its esoteric content.

This *stotra* is a definitive work of U.Ś. From the inner evidence it appears to be the last work of the author. Surely it was written by U.Ś. in the evening of his life.

It was seen above that there is no authentic biography of U.Ś. Prof. Siddhalingaiah (pp.125, 127 *op.cit.*) in fact regrets that "the incidents in the life of U.Ś. are not corroborated in his writings". But here is the lone work of *Kuñcitāṅghristava* that not only confirms (verse 305) U.Ś. giving Nirvāṇa Dīkṣā to the lowly Peṟṟāṉ Sāmbāṉ at the written command from Lord Naṭarāja Himself but also gives interesting bio-details about his domestic, literary, ritualistic and spiritual life.

Besides the above-mentioned three Sanskrit works, there are three of the *Siddhānta-aṣṭaka* texts dealt with critically

by senior scholars in the field of Saiva Siddhānta. The longer paper is by Prof. Siddhalingaiah who provides a detailed critique on the *Śivaprakāśam* which explains all the basic tenets of the Śaiva Siddhānta system exhaustively and also meets with the criticism raised by the other systems.

A second work, the *Tiruvaruṭpayan̲,* a systematic presentation of the theme of Divine Grace and its fruits which is also equally a presentation of Śaiva Siddhānta from a key angle, is adequately dealt with by Dr. Tirunavukkarasu. *Uṇmai-neṟi-viḷakkam* under the same category cryptically deals with the ten stages known as "daśa-kāryam", through which the *jīva* attains the eternal bliss. Sri K.A. Sabharatnam Sivacharya elaborates clearly the doctrine of *daśakāryas* according to the *Uṇmai-neṟi-viḷakkam* and also as symbolised in the celebration of the annual ten-day festival, *Brahmotsava* in the Śiva temples. It is noteworthy that this doctrine as initiated by U.Ś. becomes the theme for discussion and elaboration in the post-Umāpati literature.

The *Koiṟ Purāṇam,* like its Sanskrit counterpart, the *Cidambaramāhātmya,* embodies legends about Cidambaram and Naṭarāja. Sri R. Subramaniyan compares the two versions and also throws some light on its authorship.

Thus this publication contains a good amount of information on the major Sanskrit and Tamil works of U.Ś., his life, and his contribution to Saivism in theory and practice. I am sure that it would open new vistas in this field of study. In fact, this has already started. Some years back I shared my ideas on the *Kuñcitāṅghristava* with a friend of mine, Dr. David Smith, Department of Religious Studies, University of Lancaster. I am happy to note that recently he has brought out a monograph entitled *The Dance of Siva: Religion, Art and Poetry in South India* as based on this devotional poem of U.Ś.

There seems to have been a problem even in identifying U.Ś. in pictorial representation. The old and new pictures are given in this book with documentation in section II.

As its forerunners, the book is bilingual. English summaries for the articles in Tamil, and *vice versa,* have been added for the benefit of a large audience.

The academic staff of the Institute, Dr. V. Kameswari, Mr. K.S. Balasubramanian and Mr.T.V. Vasudeva have assisted me in the preparation of the press-copy and summaries, and in going through the proofs.

Due to unforeseen circumstances there has been some delay in bringing out the book. No doubt this has been made good by a revision and re-organisation of the materials on the subject.

The heads of Tiruvavaduturai and Tiruppanandal adhinams, as also Tavattiru Kunrakkudi Adigalar, have always blessed the efforts of the Institute in its contribution to Saivite studies. With their sustained blessings we hope to march ahead successfully in the future also.

M/s. Anuradha Letter Prints have neatly executed the printing.

The financial assistance for the publication is from the Satyamurti Birth-Centenary Endowment created by Dr. N. Mahalingam at the K.S.R. Institute.

16 November 1996
Madras.

S.S. Janaki
Adviser
K.S.R. Institute.

There seems to have been a problem even in identifying U.S. in pictorial representation. The old and new pictures are given in this book with documentation in section X.

As its forerunners, this book is bilingual. English summaries for the articles in Tamil, and vice versa, have been added for the benefit of a large audience.

The academic staff of the Institute, viz. Y. Ilangovan, Mr. K.S. Balasubramanian and Mr. T.V. Mahalingam have assisted me in the preparation of the press-copy and summaries, and in going through the proofs.

Due to unforeseen circumstances, there has been some delay in bringing out the book. No doubt this has been made good by a revision and re-organisation of the materials on the subject.

The heads of Thiruvavaduthurai and Tiruppanandal Adhinams, as also Tavattiru Kunrakkudi Adigalar, have always blessed the efforts of the Institute in its contribution to Saivite studies. With their sustained blessings we hope to march ahead successfully in the future also.

M/s. Amudha Letter Prints have neatly executed the printing.

The financial assistance for the publication is from the Satyamurti Birth-Centenary Endowment created by Dr. N. Mahalingam at the K.S.R. Institute.

16 November 1990 S.N. Kandaswamy

Madras Adviser

K.S.R. Institute

CONTENTS

		Page
BLESSINGS FROM	— H.H. Sri la Sri Sivaprakasadesika Paramacharya Swamigal of Thiruvavaduturai Mutt	III
	— H.H. Sri la Sri Kasivasi Muttukkumaraswami Tampiran Swamigal of Thiruppanandal	V
	— Tavattiru Kunrakkudi Adigalar, Kunrakkudi	VII
PREFACE		IX
CONTENTS		XXIII
SECTION I		
PROCEEDINGS OF THE SEMINAR ON UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA		i-xxii
RESEARCH PAPERS		
Śivaprakāśam of Umāpati — Dr. T.B. Siddhalingaiah, Former Prof. & Head., Dept. of Saiva Siddhanta, Madurai Kamaraj University		1

Page

Tiruvaruṭpayaṉ 37
— Dr. K.D. Thirunavukkarasu, Former Director, International Institute of Tamil Studies, Taramani, Madras

Uṇmai-neṟi-viḷakkam (Tamil) 50
— Sri K.A. Sabharatnam Sivacharya, Former Sastracudamani Professor, K.S.R. Institute, Madras

Paśu and Pāśa in Śataratna-saṅgraha 70
— Dr. N.R. Bhatt, Former Head, Dept. of Sanskrit, French Institute of Indology, Pondicherry

Umāpati Śivācārya on the Pauṣkarāgama with special references to epistemology 83
— Dr. S.P. Sabarathinam, Former Reader, Dept. of Saiva Siddhanta, Univ. of Madras

Pauṣkara Bhāṣya Saṅgraham (Tamil) 98
— Sri K. Balasubrahmanya Sastrigal, Former Principal, Madras Sanskrit College, Madras

Kōyiṟ Purāṇam (Tamil) 156
— Sri R. Subramaniyan, French Institute of Indology, Pondicherry

Kuñcitāṅghristava 165
— Dr. S.S. Janaki, Former Director, K.S.R. Institute, Madras

ERRATA 186

Page

SECTION II

TRADITIONAL BIOGRAPHIES ON UMĀPATI ŚIVAM

Pārthavana Māhātmya (Skt.) 189

Pārthavana Māṉmiyam (Tamil) 215

Rājendrapura Māhātmya (Skt.) 225

Rājendrapura Māṉmiyam (Tamil) 238

Śrīmad Umāpati Śiva Caritra Saṅgraha (Skt.) 256

Śrī Umāpati Carittira Curukkam (Tamil) 259

Umāpati Śivācāriar Sarukkam from *Pulavar Purāṇam* (Tamil) 268

UMĀPATI TUDIPPĀḌALGAḶ (Tamil) 276

UMĀPATIYIṈ VĀḺKKAI VARALĀṞU — Sri R. Subramaniyan 278

BIBLIOGRAPHY OF UMĀPATI'S WORKS 293

TAMIL

SANSKRIT

SECTION I

PROCEEDINGS OF THE SEMINAR

RESEARCH PAPERS

PROCEEDINGS OF THE SEMINAR ON UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA - HIS LIFE, WORKS AND CONTRIBUTION TO SAIVISM

The Kuppuswami Sastri Research Institute organised a seminar on Umāpati Śivam on the 11th and 12th November 1988 at its premises, under the aegis of Sri Satyamurthy Birth Centenary Endowment. This endowment was created in 1988 at the Kuppuswami Sastri Research Institute by Dr. N. Mahalingam for pursuing researches in the field of Saivism.

Śrī Umāpati Śivam (U.Ś.) was a master of both the *vaidika* and *āgamika* systems, in theory and practice. With his deep commitment to spread Saivism in all its aspects - philosophical, devotional and theological, he wrote many books in Tamil and Sanskrit. Born and bred-up in the famous Dīkṣita family belonging to Cidambaram Naṭarāja Temple, he naturally inherited the rich traditional and esoteric lore about Lord Naṭarāja. The Institute was therefore justified in highlighting the unique, many-sided scholarship in and service to Saivism of U.Ś. by organising this pioneering seminar on him and his work.

EXHIBITION ON U.Ś. AND HIS WORKS

Since the works by and on U.Ś. were scattered and not easily accessible it was decided to hold an exhibition of the available works in Tamil and Sanskrit in print and manuscript. The K.S.R. Institute had in its Library, some of the writings of U.Ś. singly and in collection. Besides, it also acquired books and manuscripts from Mm.Dr. U.Ve. Swaminatha Iyer Library, the International Institute of Tamil Studies and the Govt. Oriental Manuscripts Library, Madras. Prof. N.R. Bhatt kindly loaned some holdings from the French Institute of Indology, Pondicherry. Similarly did Prof. M. Arunachalam from his personal library at Thirucchittrambalam, Mayiladuturai. In all about 20 manuscripts and 80 books were displayed at the Institute premises called "Vimarśinī" adorned at the centre by a beautiful picture of Lord Naṭarāja drawn by the well known artist Sri S. Rajam, who kindly lent the same to the Institute for the occasion.

Sri. T.V. Venkataraman, I.A.S. (the then Chairman and Managing Director, T.I.I.C. and later Chief Secretary, Govt. of Tamilnadu), the President of the occasion opened the book exhibition before inaugurating the seminar by lighting the Kuttuvilakku before Lord Nataraja.

INAUGURATION OF THE SEMINAR

The seminar was started at the Savitri Ammal Oriental Higher Secondary School (within the Sanskrit College premises), with a prayer. Then Dr. S.S.Janaki read the messages from their Holinesses, Sri la Sri Siva Prakasadesika Paramacharya Swamigal of Thiruvavaduturai. Sri la Sri Kasivasi Muttukkumaraswami Tampiran Swamigal of Tiruppanandal Matam, and Tavattiru Kunrakkudi Adigalar. She also gave a brief introduction about the scholars participating in the seminar. Sri B. Madhavan, Secretary of the Institute welcomed the chief guests and scholars.

Inaugurating the seminar, Sri T.V. Venkataraman said :

"மதிப்பிற்குரிய திரு. அருணாசலம் அவர்களே, நண்பர் ஔவை அவர்களே, நிறுவனத்தின் இயக்குநர் டாக்டர் ஜானகி அவர்களே, மற்றும் இங்கு திரளாக கூடியுள்ள பெரியோர்களே, நண்பர்களே, சான்றோர்களே, சைவ சித்தாந்த பெருமக்களே.

இந்த முக்கியமான கருத்தரங்கின் தொடக்கவிழாவில் கலந்துகொள்வதில் நான் மிகுந்த பெருமை அடைகின்றேன். சைவ சித்தாந்தத்தை முற்றுணர்ந்த பல பெரியோர்கள் இங்கு கூடியுள்ளனர். சிவ நெறியில் ஆழ்ந்த ஈடுபாடு கொண்டு உலக மக்களிடையே சிவ நெறியின் சீரிய கருத்துக்களைப் பரப்பி, பெரும் தொண்டினை ஆற்றி வரக்கூடிய சான்றோர்கள் பலர் இக்கருத்தரங்கில் கலந்துகொண்டு தங்களுடைய அறிவினை நம்முடன் பகிர்ந்துகொள்ள ஆவலுடன் வீற்றிருக்கின்றனர்.

சைவ சித்தாந்தத்தின் சிறந்த உண்மைகளும், மிக நுண்ணிய கருத்துக்களும் மேலும் தெளிவுபடவும், அவ்வாறு தெளிவுபட்டு

மக்களிடையே எளிதாக பரவுவதற்கும் இக்கருத்தரங்கு பயனுள்ளதாக அமையும் என்று கருதி, அந்த அடிப்படையில் இந்த கருத்தரங்கை நான் வரவேற்று, இக்கருத்தரங்கில் தோன்றும் எண்ணங்களும், முடிவுகளும், சைவ சமய கோட்பாடுகளுக்கு மக்களிடையே மேலும் சிறந்த வரவேற்பினை நல்குவதாக இருக்கும் என்று கூறிக்கொள்ள விரும்புகின்றேன்.

சைவம் சிவத்துடன் சம்பந்தப்பட்டது.

"சிவனோடொக் குந்தெய்வந் தேடிலும் இல்லை;
அவனொடொப் பார்இங்கும் யாவரும் இல்லை ;
புவனங் கடந்தன்று பொன்னொளி மின்னுந்
தவனச் சடைமுடித் தாமரை யானே"

என்பது திருமந்திர (5) வாக்காகும். சிவம் என்னும் சொல் சிவமாகிய பரம்பொருளைக் குறிக்கின்றது. அது இப்பிரபஞ்சம் எல்லாவற்றிலும் நிறைந்துள்ளது. எல்லாவற்றிற்கும் அப்பாற்பட்டது. உயிருக்குயிராய் விளங்குவது. உயிரை நடாத்திச் செல்வதும் ஆகும். இப்பரம்பொருளையே சித்தாந்தம் சிவம் எனப் பெயரிட்டு சைவசித்தாந்தம் என்று தன்னையும் பெருமைபடுத்திக் கொள்கிறது. சிவமாகிய பரம்பொருளை போற்றி வணங்குகிறது. வேதங்களிலே கூறப்படுகின்ற இந்தப் பரம்பொருளும் சிவமே என்று சைவசித்தாந்தம் பேசுகின்றது. வேதங்களில் மையமாக இருப்பது யஜுர் வேதமாகும். யஜுர் வேதத்தில் மையமாக இருப்பது நமசிவாய என்கிற தாரக மந்திரம். ஆகவே, சிவமாகிய பரம்பொருளையே வேதங்கள் குறிக்கின்றன. போற்றி வணங்குகின்றன என்பதற்கு இதுவே ஒரு பெரிய சான்றாகும். எல்லாவற்றிற்கும் காரண.மாகவும், காரியமாகவும், உள்ளும் வெளியிலும் நிற்பதாகவும் இருக்கின்ற இப்பரம்பொருளின் தன்மையை சைவ சித்தாந்தம் விளக்குகின்றது.

எனவேதான் சைவ சமயம் சிவத்துடன் சேர்ந்ததாக இருக்கின்றது என்று கூறுகின்றோம். சிவமாகிய பரம்பொருளை தனது தலைவனாக வைத்துக்கொண்டுள்ளது சைவ சித்தாந்தம். சிவம் என்னும் பரம்பொருள் பல நிலைகளில் நின்றுகொண்டு

ஐந்தொழில்கள் இனிது நடைபெற காரணமாக இருக்கின்றது. உலகத்தையும், உடலையும் உருவாக்கி உயிர்கள் உடல்கள் மூலமாகவும், உலகத்தின் மூலமாகவும் பல இன்ப துன்பங்களைப் பெற்று, பல அனுபவங்களைப் பெற்று, பல பிறவிகள் எடுத்து, பின்னர் பக்குவமடைந்து வீடுபேறு அடையச் செய்வதே ஐந்தொழில்களின் நோக்கமுமாகும். இந்த இயக்கமே இறை என்கின்ற உண்மையை கோடிட்டுக் காண்பிக்கிறது. மெய்ப்பொருளின் தன்மையை விளக்குகின்றது. திருமந்திரத்தில் பாயிரத்தில் முதல் மந்திரத்திலேயே திருமூலர் வெகு அழகாக இதை நமக்கு உணர்த்தி விடுகின்றார்.

"ஒன்றவன் றானே;இரண்டவன் இன்னருள் ;
நின்றனன் மூன்றினுள்;நான்குணர்ந் தான்;ஐந்து
வென்றனன்;ஆறு விரிந்தனன்;ஏழும்பர்ச்
சென்றனன்;தான் இருந் தான்;உணர்ந் தெட்டே! "

சிவமாகிய பரம்பொருள் பேரறிவு மிக்கது, பேராற்றல் பெற்றது. பெரும் கருணை கொண்டது, என்றும் அருள் மழை பொழிந்து கொண்டிருப்பது. இத்தகைய தன்மைகளை எல்லாம் விளக்குவது நம்முடைய புகழ்பெற்ற திருமுறைகளாகும். வேதங்களும் ஆகமங்களும் போற்றிச் செய்யும் சிவமாகிய பரம்பொருளையே திருமுறைகளும் புகழ்ந்து பேசுகின்றது. பெருமை பெற்ற சைவ சித்தாந்தம் அத்தகைய சிவத்தை விளக்குவதாக இருக்கின்றது.

சைவம் தொன்மை வாய்ந்தது. வேதங்களும் ஆகமங்களும் எடுத்துரைத்த உண்மைகள் சைவத்தின் வழியாக நமக்கு கிடைத்துள்ளன என்பது ஒருபுறம் இருக்க, சைவத்தின் ஆழ்ந்த தன்மை உண்மையில் விவரிக்கவொண்ணாது. என்று மனிதன் தோன்றினானோ அன்று முதலே அவன் உயிரைப் பற்றியும், உலகத்தைப் பற்றியும் ஆழ்ந்து சிந்திக்கத் தொடங்கினான். நமது ரிஷிகளும், முனிவர்களும் அவர்களுடைய மனதை, சிந்தனையைக் கட்டுப்படுத்தி உள்ளத்தை ஆழ்ந்து நோக்கியபொழுது அவர்களுடைய உணர்வுகளிலே எழும்பிய பரம்பொருளைப் பற்றிய அறிவு வேதங்கள் வழியாகவும், ஆகமங்கள் வழியாகவும்

வெளிவந்துள்ளது. இந்த உணர்வே சமயத்திற்கும், ஆன்மீகத்திற்கும் அடிப்படையாக அமைந்தது என்பதை நாம் ஒப்புக்கொண்டாக வேண்டும். எனவேதான் எல்லாவற்றிற்கும் முன்னால் இருந்த ஒரு பரம்பொருளை தலைவனாகக் கொண்ட சமயமாக சைவ சமயம் விளங்குகின்றது.

சைவத்தின் தனி நாயகனாகிய சிவப் பரம்பொருள் உலகுக்கே தலைவன் எனத் தகும் என்பார் திருமூலர். அதுவே உலகுக்கோர் ஆழ்ந்த முழுமையான தத்துவமாக நிற்கும். உலக இயக்கத்திற்குக் காரணமாக இருக்கும். வேதங்கள், ஆகமங்கள் போன்றவை அப்பரம்பொருளுடைய மொழிகளே ஆகும். உயிரிலும், ஊனிலும் நிலைபெற்று அந்த ஊனை உருக்கி மலத்தை அறுக்கும் ஆற்றல் பெற்றதும் அந்தச் சிவமாகும் (திருமந்திரம் 2598).

"தானே யுலகில் தலைவ னெனத்தகுந்
தானே யுலகுக்கோர் தத்துவ மாய்நிற்கும்
வானே மழைபொழி மாமறை கூர்ந்திடும்
ஊனே யுருகிய வுள்ளமொன் றாமே"

வாழ்வின் நோக்கம் வீடுபேறு அடைவதாகும். பரம்பொருளின் இயக்கக் காரணமும் அதுவே. நம்முடைய வினைப்பயன்களுக்கு ஏற்றவாறு நாம் இறப்பையும், பிறப்பையும் மாறி மாறிப் பெறுகின்றோம். பல பிறவிகள் பெற்றதன் பயனாக தீவினைகளின் தன்மை குறைந்து உயிரானது அருள்நிலையைப் பெற முயலுகின்றது. இறைவனுடைய அருள் அதற்கு முன்னின்று உதவுகின்றது. நமது எண்ணங்களுக்கு அப்பாற்பட்டு அருவமாக நிற்கும் பரம்பொருளானது உயிர்களை உய்விக்க வேண்டி அருவம் ஆகவும், உருவம் ஆகவும் வந்து நம்மை வழிகாட்டி அழைத்துச் செல்லுகின்றது. இறைவனுடைய உருவம் தியான உருவமாக நம்முடைய மனதிலே நிற்பதற்கும், அவனுடைய நாமம் தாரக மந்திரமாக நம்முடைய வாக்கில் நிற்பதற்கும், இவ்விரண்டையும் கொண்டு இறைவனை வணங்கி போற்றுவதற்கான வழிமுறைகளை நமக்கு எடுத்துக்கொடுப்பதுமாக சைவ சமயம் பல ஆயிரம் ஆண்டுகளாக விளங்கி வந்துள்ளது.

வேதங்கள் பொதுப்படை; ஆகமங்கள் சிறப்பு என்பது பெரியோர்களுடைய கணிப்பாகும். சைவத்திற்கு இவை இரண்டுமே இரண்டு கண்கள் போலாகும். அதே நேரத்தில் சைவ சமயம் செய்துள்ள மிகப் பெரிய தவத்தின் பயனாக அரும்பெரும் பொக்கிஷமாக நமக்குக் கிடைத்துள்ளவை தமிழ் வேதங்களாகிய திருமுறைகளாகும். கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டு முதல் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டு வரை சைவ சமயப் பெரியார்கள் ஆன்மீகத்தின் உச்சக் கட்டத்தை அடைந்து, இறைவன் திருவடிகள் சேர்ந்து, உள்ளம் உருகி, அறிவு தெளிந்தவர்களாக இறைவனைப் போற்றி புகழ்ந்து, நெஞ்சம் அள்ளும் பாமாலைகளை நமக்கு அருளிச் செய்திருக்கின்றார்கள். இவைகளே பன்னிரு திருமுறைகளாகும். இவைகளே தமிழ் வேதமுமாகும். மெய்ப்பொருளுக்கு இலக்கணத்தையும், இலக்கியத்தையும் தந்த ஒப்பற்ற நூல்களாகும். இறைவழிபாட்டிற்கான சிறந்த சாதனமாகும் ஆன்மீகக் களஞ்சியமாக இருக்கின்றன. சிவநெறியாகிய திருநெறியை நமக்குத் தெளிவுபடுத்துகின்றன. திருமுறைத் தெளிவே சைவசித்தாந்தம் எனப்படும் அளவுக்கு திருமுறைகள் உயிர்நாடியாக விளங்குகின்றன. இறைவனைப் பற்றி நாம் நினைக்கவேண்டுமானாலும் சரி, அவனுடைய திருநாமங்களைப் பற்றி பேசவேண்டுமானாலும் சரி, இறைவனுடைய தத்துவங்களைப் பற்றி எடுத்துரைக்க வேண்டுமானாலும் சரி, இறைவனுடைய தன்மையைப் பற்றிய உண்மைகள் வேறு என்னென்ன இருக்கின்றனவோ அவற்றையெல்லாம் உலக மக்களுக்கு எடுத்துக்கூறும் முழுமையான தகுதி பெற்ற நூல்களே நமது திருமுறைகளாகும். நாயன்மார்கள் அறுபத்து மூன்று பேர்கள். அவர்களில் திருமுறைகளை நமக்குத் தந்தவர்கள் இருபத்தேழு பேர்கள். அவர்களில் சைவ சமய ஆச்சார்யார்கள் என்று பெயர் பெற்று, உலகம் போற்றும் சிவனடியார்களாக இருந்தவர்கள் நால்வர்களாகிய ஞானசம்பந்தப் பெருமான், அப்பர் பெருமான், சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள், மாணிக்கவாசகப் பெருமான் ஆவார்கள். அவர்கள் நமக்கு அளித்த தேவாரமும், திருவாசகமும் நமது மனதைத் தொட்டு ஊடுருவி அங்கே பதிந்து கிடக்கக்கூடிய ஆழ்ந்த இறையுணர்வுகளைக் கிளப்பி

அந்த உணர்வுகள் நமக்குப் பல்வேறு அனுபவங்களைத் தந்து அந்த அனுபவங்களே இறைவனுடைய திருவடியைச் சேரக் கூடிய வழிகளைக் காட்டும் வகையிலும் அமைந்துள்ளன. திருமுறைகள் தோத்திரங்களை நமக்குத் தருகின்றன. தேவாரமும், திருவாசகமும் இறைவன் புகழை உலகுக்கு தெரிவிக்கின்றன. அதே நேரத்தில் அவை தோத்திரங்களின் தொகுப்பாக மட்டும் நின்று விடவில்லை. இறைவனைப் பற்றிய முழுமை பெற்ற உணர்வு சாத்திரங்களையும் தத்துவங்களையும் நல்கவேண்டும். இந்தச் சாத்திரங்களை உலகுக்கு அப்பட்டமாகத் தெரிவித்தவர்கள் சைவ சித்தாந்தத்திற்கு புகழ் தேடித் தரும் சந்தானாச்சாரியார் ஆவார்கள். மெய்கண்டார், அருள்நந்தித்தேவர், மறைஞானசம்பந்தர், உமாபதி சிவாச்சாரியார் ஆகிய நால்வரும் சந்தானக் குரவர்களாக, சைவ சமயத்தின் அடிப்படையான சாத்திரங்களை நமக்கு எடுத்துரைக்கின்றார்கள்.

முன்னமே சொன்னது போல தேவாரப் பாடல்கள் நமக்கு சாத்திரங்களையும், தோத்திரங்களையும் சேர்த்தே அளிக்கின்றன. காரைக்கால் அம்மையார் முதல் சேக்கிழார்பிரான் வரை திருமுறைகள் அனைத்திலுமே சாத்திரங்களும், தோத்திரங்களும் பின்னிக் கிடக்கின்றன. குறிப்பாக பத்தாம் திருமுறையாக வைக்கப்பட்டுள்ள திருமந்திர மாலையை சைவசித்தாந்தத்தின் சாத்திர விளக்கம் என்று கூட எடுத்துக்கொள்ளலாம். எனினும், சந்தானாச்சாரியார்கள் இத்துறையில் ஆற்றிய பெரும்பணி வரலாற்றுச் சிறப்புடையதாகும். உமாபதி சிவம் பல அருமையான நூல்களை நமக்கு அருளிச் செய்துள்ளார். தமிழிலும் வட மொழியிலும் அவர் சிறந்த புலமை பெற்றிருந்ததன் காரணமாக சைவ சித்தாந்தத்தின் மிக நுண்ணிய கருத்துக்களை அவர் தெளிவாக் எடுத்துரைத்திருப்பது சைவ சமயம் பெற்ற ஒரு பெரிய பேறாகும்.

சைவ சமயத்தின் முதல் முக்கியக் கருத்து இறைவன் ஒருவனே என்பதாகும். அவனே பல நிலைகளில் பரிணமித்து ஐந்தொழில் இயக்கத்திற்கு காரணமாக இருந்து உயிர்களுக்கு அவைகளுடைய வினைக்கேற்ப, உடலைக்கொடுத்து, பல பிறப்புகளை எடுக்க வைத்து,

பின்னர் அவைகளுக்கு படிப்படியான முதிர்வினை நல்கி கடைசியில் பேரின்பத்தையும் பெறக்கூடிய வாய்ப்பினையும் கொடுக்கின்றான். அதுவும் அவனுடைய அருளேயாகும். ஆகவே, ஒன்றாய் இருக்கும் இறைவன் எல்லாமும் ஆகி விடுகின்றான்.

சைவத்தின் இரண்டாவது முக்கியக் கோட்பாடு இறைவனுடைய அருளின் தன்மையாகும். இறைவனுடைய அருளன்றி உயிரால் ஒன்றும் செய்ய இயலாது என்கின்ற உண்மையை நமது சாத்திரங்களும், தோத்திரங்களும் வெகு அழகாக விளக்கியுள்ளன. எல்லாவற்றிலும் நிரம்பியுள்ள இறைவன் உயிர்களுக்காகவேண்டி ஐந்தொழில் இயக்கத்தை நடத்துவதே அவனுடைய அருளின் தன்மையை விளக்குகின்றது. அவனுடைய திருவடிகள் உயிர்களுக்கு என்றும் பாதுகாவலாக அமைந்து, களிம்பாகிய மலங்களை அறுத்து, ஒப்பு உவமை இல்லாத ஆனந்தத்தை அளிக்கின்றது. (திருமந்திரம் 113) :

"விண்ணின் றிழிந்து வினைக்கீடாய் மெய்கொண்டு
தண்ணின்ற தாளைத் தலைக்காவல் முன்வைத்து
உண்ணின் றுருக்கியொ ரொப்பிலா ஆனந்தக்
கண்ணின்று காட்டிக் களிம்பறுத் தானே"

திருமூலருடைய இந்தத் திருமந்திரம் இறைவனுடைய அருளின் தன்மையை நம்முடைய கண்களுக்குத் தெளிவாக எடுத்துக்காட்டுகின்றது.

சைவ சித்தாந்தத்தின் மூன்றாவது முக்கிய கருத்து உயிர்களைப் பற்றியும், அவைகளைக் கட்டுப்படுத்தும் பாசம் என்கிற தளையைப் பற்றியும் ஆகும். இறைவன் எவ்வாறு ஆதி, அந்தம் இல்லாதவனோ அதே போல பசுவும், பாசமும் அனாதியானவை. வேறு சமயங்களிலிருந்து மாறுபட்ட கருத்துக்களை சைவம் இதுபற்றி வைத்திருக்கின்றது என்பது சான்றோர்கள் கண்ட உண்மையாகும்.

பதி அனாதி, பசுவும் பாசமும் அனாதி. பாசமாகிய மும்மலங்களால் பந்திக்கப்பட்டுள்ளது பசுவாகும். ஆணவம், கன்மம், மாயை இம்மூன்றும் மும்மலங்களாகும். அனாதியாக

இம்மும்மலங்களும் உயிரைக் கட்டுப்படுத்துகின்றன. இறைவன் அருளால் உயிரைக் கட்டியுள்ள மும்மலங்களின் தன்மை குறையத் தொடங்குகின்றது. சிறிது சிறிதாக மலங்கள் நீங்குகின்றன, உயிர் மருள் நிலையை நீக்கி அருள் நிலையைப் பெறுகிறது. அப்போது சீவன் சிவத்தின் தன்மையைப் பெறுகின்றது. இறைவனுடைய திருவடியைச் சார்ந்து உயிரானது ஓர் சுத்த அத்வைத நிலையை அடைகின்றது. திருமந்திரம் *(115)* இதை தெளிவாகச் சொல்லிவிடுகின்றது.

"பதிபசு பாசம் எனப்பகர் மூன்றிற்
பதியினைப் போற்பசு பாசம் அனாதி
பதியினைச் சென்றணு காப்பசு பாசம்
பதியணு கிற்பசு பாசம் நிலாவே"

இந்த சிறந்த மந்திரம் நான்கே அடிகளில் இறைவன், உயிர்கள், உயிரைப் பற்றியுள்ள தளைகள் ஆகியவற்றைப் பற்றி தெளிவாக சைவ சித்தாந்தத்திற்கு அடிப்படையாக உள்ள கருத்துக்களை சொல்லிவிடுகின்றது. உயிரானது உடலில் புகுந்து உலகத்தில் பல அனுபவங்களைப் பெற்று, பின்னர் நாளடைவில் தன்னைச் சுற்றியுள்ள மும்மலங்களை அறுத்து, பேரின்பத்தைப் பெறுவது சைவ சித்தாந்த கோட்பாடுகளின் மையமாக விளங்குகின்றது. அத்தகைய பேறு பெற்ற உள்ளங்களின் நிலை என்ன என்பதையும் சைவ சித்தாந்தம் அருமையாக நமக்கு விளக்கித் தருகின்றது. இத்தகைய உண்மைகளை நாம் திருமுறைகளிலே காண்கின்றோம். மெய்கண்டச் சாத்திரங்களில் காண்கின்றோம்.

சைவ சித்தாந்தம் ஒரு முழுமையான சமயம் என்றும் எல்லாவற்றிற்கும் விளக்கத்தைக் கொடுக்கக்கூடிய உணர்வுகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமயம் என்றும் இன்று பெரியோர்கள் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். சைவம் ஒரு தொன்மையான சமயம். அதனுடைய காலத்தை வரையறுத்துக் கூறமுடியாது. இந்தச் சமயத்தில் கிடைக்கக்கூடிய கருத்துக்கள் ஏராளம். இதை ஓர் ஆழ்ந்த கடல் என்றாலும் மிகையாகாது என்று நினைக்கின்றேன். இதிலே நமக்குக் கிடைக்கக்கூடிய நல்முத்துக்கள் ஏராளம். இந்த முத்துக்களை

நாம் ஒவ்வொன்றாக எடுத்துக்கொண்டே வருகிறோம். முத்துக்கள் எடுக்க வேண்டுமென்றால் அந்தக் கடலிலே மூழ்க வேண்டும். எந்த அளவுக்கு நம்மால் மூச்சைப் பிடிக்க முடியுமோ அந்த அளவுக்கு அந்தக் கடலிலே மூழ்கி முத்துக்களைப் பெற்று வருகின்றோம். மூச்சைச் சற்று அதிகமாகப் பிடித்தால் கூடுதலாக நாம் முத்துக்களைப் பெற முடியும். இல்லையென்றால் பெற முடியாது.

அதே போல இறைவனைப் பற்றிய நம்முடைய கருத்துக்களும் இருந்து வருகின்றன என்று திருமூலர் (திருமந்திரம் 1532) அழகாக கூறுகின்றார். இறைவன் உள்ளன் என்றால் அவன் இருப்பான். உள்ளத்திலும் புறத்திலும் இருப்பான் என்றால், உள்ளத்திலும் புறத்திலும் அவன் இருப்பான். உள்ளத்திலோ புறத்திலோ அவன் இல்லையென்று நாம் எண்ணினால் அவன் உள்ளத்திலும் புறத்திலும் இருக்கமாட்டான்.

“உள்ளத்தும் உள்ளன்; புறத்துள்ளன், என்பவர்க்கு
உள்ளத்தும் உள்ளன்; புறத்துள்ளன் எம்இறை;
உள்ளத்தும் இல்லை; புறத்தில்லை என்பவர்க்கு,
உள்ளத்தும் இல்லை; புறத்தில்லை தானே”

இந்த உணர்வுகளையெல்லாம் நமக்குத் தொகுத்துக் கொடுத்து, கோடிட்டுக் காண்பித்து, கடைபிடிக்கவேண்டியவற்றை நமக்கு சாத்திரமாக தந்தருளுவது மெய்கண்ட சாத்திரங்களாகும். மெய்கண்டாரும், அருள்நந்தித் தேவரும் கூறியவற்றை தெள்ளத்தெளிவாக விளக்கியவர் உமாபதி சிவாச்சாரியார் ஆவார். மெய்கண்டாருடைய சீடர் பரம்பரையிலே மறைஞானசம்பந்தருக்கு சீடராக வந்து சைவத்தின் நுண்ணிய கருத்துக்களைத் தெளிந்த நீர் போல நமக்கு காண்பித்தவர்கள் உமாபதி சிவம் ஆவார்கள்.

சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்கள் எல்லோராலும் நடைமுறையில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டவை என்று என்றும் கூறிவிட முடியாது. ஆனால், சைவத்திலுள்ள கருத்துக்கள் ஆழ்ந்த கருத்துக்கள், பழமையானவை. மனிதனின் உள்ளத்திலே எழும்பக் கூடிய அடிப்படைச் சிந்தனைகளை தன்னுள் அடக்கிக் கொண்டுள்ளவை.

சைவ சித்தாந்தச் சாத்திரங்கள் அவற்றில் பல நுண்ணிய கருத்துக்களை நமக்குத் தந்துள்ளன. எனினும், அவற்றை மேலும் பல கோணங்களில் ஆராய்ந்து, சான்றோர்கள் மனதிலே பொதிந்து கிடக்கக்கூடிய நுண்ணிய உணர்வுகளின் அடிப்படையில் தோன்றும் புதிய கருத்துக்களை மக்கள் அவ்வப்பொழுது பெறக்கூடிய வாய்ப்பினைச் சான்றோர்கள் அளிக்கவேண்டும். இதைக் கருத்தில் வைத்துப் பார்த்தால் இந்தக் கருத்தரங்கம் மிகப் பயனுள்ளதாக விளங்கும் என்பதில் எனக்கு சிறிதும் ஐயமில்லை.

இந்தக் கருத்தரங்கிற்கு என்னை அழைத்து துவக்கிவைக்க வேண்டுமென்று கேட்டுக்கொண்ட பெரியோர்கள் அனைவருக்கும் என் நன்றியைக் கூற கடமைப்பட்டிருக்கிறேன்.

Prof. M. Arunachalam, well-known scholar in Saivite studies delivered the Key-note Address on the integration of Tamil and Sanskrit through Śaiva Siddhānta by Umāpati. In this Address he traced the development of the Agamic texts, through the centuries and the contribution of U.Ś., the fourth spiritual preceptor in the line of Meykaṇḍār, to this literature. He also gave an analytical exposition of how U.Ś. has explained the Śaiva Siddhānta tenets in his works. He showed how the texts of U.Ś. are complementary to one another and that a study of U.Ś. is complete only if his works both in Tamil and Sanskrit are understood together.

The Inauguration of the seminar concluded with a cultural programme appropriate for the occasion. This was a full-fledged classical music recital by Dr. (Mrs.) Pramila Gurumurthy, Dept. of Music, University of Madras. Select verses on Naṭarāja, His dance, Cidambaram, Śaiva Samayācāryas and Santāṉācāryas from the Sanskrit and Tamil works of Umāpati Śivam and verses on him, were rendered in classical melodies set to music by the artist herself.

SEMINAR SESSIONS

On 12th November, the seminar was conducted in two sessions from 9 a.m. to 5 p.m. with lunch and tea-break. Leading scholars in Śaiva Siddhānta, Śaiva Āgamas and Temple worship proficient in Sanskrit and Tamil from Madras and other parts of South India participated in the seminar.

Prof. V.A. Devasenapathy chaired the morning session. In his Presidential address he suggested some methods of correctly understanding Umāpati's views of Śaiva Siddhānta :

1. Umāpati Śivācārya has carried forward the trend set by his paramaguru, Aruḷnandi Śivācārya, in presenting Śaiva Siddhānta bearing in mind the requirements of his times. Aruḷnandi in the Parapakṣa of his Śivajñāṉa Siddhiyār passes in review the following Nāstika and Āstika darśanas : Lokāyata, Sautrāntika, Yogācāra, Mādhyamika, Vaibhāṣika, Nigaṇṭavāda, Ājīvaka, Bhāṭṭamīmāmsā, Prābhākara Mīmāmsā, Śabdabrahmavāda, Māyāvāda, Bhāskaramata, Nirīśvara Sāṅkhya and Pāñcarātra. In the Svapakṣa of his work Aruḷnandi expounds the Siddhānta, meeting incidentally the objections raised by other darsanas.

Umāpati, Aruḷnandi's pupil's pupil, does not repeat Aruḷnandi's list, except for Māyāvāda. Instead, after taking up first the Māyāvāda, he states the views of Aikyavāda, Pāṣaṇḍavāda, Bhedavāda, Śivasamavāda, Saṅkrāntavāda, Īśvaravikāravāda, Nimittakāraṇa-pariṇāmavāda and Śaivavāda. It is worth noting that Umāpati takes into consideration views which were current in his time.

2. While *Saṅkaṟpanirākaraṇam* is on the Pūrvapakṣa (*saṅkalpa*) and Siddhānta (*nirākaraṇam*) model, Umāpati's *Viṉāveṇpā* is on *Praśna-uttara* (question-answer) model. The disciple puts forth his doubts and difficulties seeking clarification from his preceptor. In following this method, we could see whether modes of explanation

explored elsewhere will be helpful to us. This calls for great caution as we may be carried away by surface resemblances. Homely examples may be given along with standard or classical ones. Thiru.K. Vajravelu Mudaliyar, in his Śivajñāṉa Māpāḍiyattiravu, has given the following examples respectively for *apūrva, niyama* and *parisaṅkhyā vidhi-s* to make intelligible the examples given by Śivajñāna Muṉivar:

1. give Charity - perform Śivapūjā
2. eat, after bathing - perform Śivapūjā in a fitting posture
3. eat when hungry - the name of Śiva is inapplicable to things which are auspicious only by courtesy.

The first above, prescribes what may not be known otherwise. The second, enjoins bathing before eating to rule out eating without a bath. The third is concerned to rule out eating while not hungry as there is no need to prescribe or enjoin eating when hungry. A hungry person needs no directive to eat. It is to be noted that in the second, of two alternatives one is insisted as to exclude the other. In the third, of two alternatives, eating when hungry, and eating when not hungry, the former needs no emphasis, only the latter requires emphasis.

Śivajñāṉa Muṉivar says (1) Śivapūjā is to be enjoined or prescribed - as it may not be done otherwise. 2. It may be thought that Śivapūjā may be done either lying down or sitting or standing. To forbid lying and standing postures, sitting is enjoined. 3. Śivam by courtesy may be applied to auspicious things. To show that Śiva(m) is applicable only to Śiva, its application to other auspicious things must be excluded. Śivajñāṉa Muṉivar quotes Appar's words : சிவனென்னும் நாமம் தனக்கே உடைய செம்மேனி எம்மான்.

3. Perhaps the exposition also may be on different lines. The Pūrvapakṣa or the other views need to be considered along positive lines, not with a view to refute them but to see the Siddhānta in a wider

perspective. The spirit of dialogue which has displaced the spirit of polemics elsewhere is worth emulation in Siddhānta.

4. The refutation of other systems in Siddhānta texts must have been with regard to their popular exposition in the respective times. Now that the texts of other systems are available in their original and in translation, we could pay attention to them. When we state the views of others, we should try to state them in the manner they state, not as we understand them. Key concepts like Māyā, call for such procedure.

5. In considering systems like the Lokāyata, Pūrva Mīmāmsā etc. we could study Dialectical Materialism (Marxism), Linguistic Analysis etc. Siddhānta concepts will gain in depth and clarity when we follow this procedure.

Prof. V. Ratnasabhapati, Dr. T.B. Siddhalingaiah. Dr. K.D. Thirunavukkarasu, Dr. N.R. Bhatt and Sri. K.A. Sabharatnam Sivacharya presented papers in this session.

The afternoon session was chaired by Dr. T.B. Siddhalingaiah. Dr. S.P. Sabarathinam, Sri. R. Subramanian, Dr. S.S. Janaki and Sri V.V. Swarnavenkatesa Dikshitar presented their papers.

In both the sessions after the presentation of papers, there were questions raised and answered and discussions were held.

VALEDICTORY FUNCTION

The Valedictory function of the seminar followed the second session on the 12th November afternoon. Presiding over this function Dr. N. Mahalingam observed :-

"தமிழும் ஸம்ஸ்க்ருதமும் இந்தியக் கலாச்சாரத்தின் இரு கண்கள். தாய்மொழியாம் தமிழையும் கலாச்சார மொழியாம் ஸம்ஸ்க்ருதத்தையும் தன்னிருகண்போல் போற்றி வந்திருக்கிறது நம் தமிழகம். ஆனால் இன்றோ ஸம்ஸ்க்ருத அறிஞர்கள், தமிழை ஒதுக்கியும், தமிழ் அறிஞர்கள் ஸம்ஸ்க்ருதத்தை அறவே வெறுத்தும்

ஒருவரைப்பற்றி ஒருவர் அறியாமலேயே இருக்கும் நிலை வந்துள்ளது. அன்று வெள்ளைக்காரன் காலத்தில் என்னால் தமிழ், ஸம்ஸ்க்ருதம் ஆகிய இருமொழிகளையும் படிக்க முடிந்தது. ஆனால், இன்றோ நம் குழந்தைகள் ஸம்ஸ்க்ருதம் பற்றி அறிய வாய்ப்பே இல்லாமல் போய்விடுமோ என்று. அஞ்சவேண்டிய சூழ்நிலை ஏற்பட்டுள்ளது.

தமிழ் மட்டுமல்லாமல், மற்றைய மொழிகளையும் அறிய வேண்டிய அவசியத்தை உ. வே. ஸ்வாமிநாதய்யர் ஓரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறார். அவர் மணிமேகலையை ஆராய்ந்து கொண்டிருந்தபோது நிறைய இடங்களில் பாலி மொழி அறிந்த அறிஞர்கள் . உதவியை நாடவேண்டி வந்ததாகக் கூறுகிறார். தமிழ்ப்பண்பாடு தமிழோடு மட்டுமல்லாமல் பாலி, ப்ராக்ருதம், ஸம்ஸ்க்ருதம் ஆகிய மொழிகளைக் கொண்ட ஜைன, பௌத்தப் பண்பாடுகளோடும் இணைந்து இருந்திருக்கின்றது. ஆகவே, நம் பண்பாட்டை நாம் அறிய, பிறமொழிகளையும் பிற பண்பாடுகளையும் அறியவேண்டியது அவசியம்.

இம்முறையில் தமிழோடு ஸம்ஸ்க்ருதத்தையும் வளர்க்கும் பணியில் இந்தக் குப்புஸ்வாமி சாஸ்திரி ஆராய்ச்சி நிறுவனம் ஆரம்பகாலமான 1944-லிருந்தே ஈடுபட்டு வருகிறது. இந்நிறுவனம் கடந்த 15 வருடங்களாக சிவாலயங்கள் பற்றிய ஸம்ஸ்க்ருத, தமிழ் நூல்களின் கருத்துக்களை ஆராய்ந்து புத்தகங்கள் வெளியிட்டுள்ளது. இதே முறையில் சைவ சமயம் சம்பந்தப்பட்டதாகவே நிறைய செய்யவேண்டும் என்கிற ஆர்வத்தில் ஸ்ரீ-ஸத்யமூர்த்தி அவர்களின் பெயரால் நிறுவப்பட்டுள்ள அறக்கட்டளையின் முதலடியாக இக்கருத்தரங்கு அமைந்துள்ளது.

நேற்றும் இன்றுமாக நடைபெற்று வரும் இக்கருத்தரங்கில் உமாபதி சிவத்தின் வாழ்க்கை, அவர் சைவ சமயத்திற்கும் சைவ சித்தாந்தத்திற்கும் ஆற்றிய தொண்டுகள் முதலியவை பல்வேறு கோணங்களிலிருந்து ஆராயப்பட்டுள்ளன. இம்மாதிரியான கருத்தரங்குகள் மேலும் மேலும் இந்த ஆராய்ச்சி நிறுவனத்தால் நடத்தப்பட்டு நமது பாரம்பரியத்தைப் பரப்பவேண்டுமென ப்ரார்த்தித்துக்கொள்கிறேன்.

Prof. T.B. Siddhalingaiah then introduced the theme of the seminar and made brief observations on the research papers presented at the seminar :

"இருபது ஆண்டுகளுக்கு முன் உமாபதி சிவம் பற்றி நான் ஆராய்ச்சி செய்தபொழுது பலருக்கு அப்படி ஒருவர் இருந்தாரென்றோ அவர் பல நூல்கள் எழுதியிருக்கிறாரென்றோ தெரியாமலேயே இருந்தது. பலநூல்களை நான் தேடிக்கண்டுபிடிக்கவேண்டிய நிலையில் என்னுடைய பேராசிரியர் டாக்டர் சிவராமன் அவர்களுடைய சொந்த நூல்களை வைத்துக்கொண்டு என் ஆராய்ச்சியை முடித்தேன். பிறகு எப்படியாவது உமாபதியின் பெயரும் நூல்களும் மற்றவர்களுக்குத் தெரியவேண்டும் என்று நினைத்துக்கொண்டிருந்தபோது இங்கே இந்நிறுவனம் அம்முயற்சியில் இறங்கியிருப்பது அறிந்து அதை என் கடமையாகக்கொண்டு இக்கருத்தரங்கில் பங்கேற்கும் பேறு எனக்குக் கிடைத்துள்ளது.

நேற்று திரு டி.வி. வெங்கடராமன் அவர்கள் துவக்கிவைக்க பேராசிரியர் மு. அருணாசலம் அவர்கள் சிறப்புரையாற்றினார். இன்றுகாலை முதல் அமர்வுக்கு சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்து ஓய்வு பெற்ற தத்துவத்துறைப் பேராசிரியர் டாக்டர். வி.ஏ. தேவசேனாபதி அவர்கள் தலைமை தாங்கினார்.

இவ்வமர்வில் முதலாவதாக டாக்டர். இரத்தினசபாபதி அவர்கள் "உமாபதி சிவாச்சார்யாரின் ஆய்வியல் முறை" என்ற கட்டுரையைத் தமிழில் வழங்கினார். எட்டு நூல்களை உமாபதி எழுதினார் என்கிற மரபு வழிச் செய்தி ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு, அவற்றின் அமைப்பு விளக்கப்பட்டது. சிவப்பிரகாசத்திலே சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்களை முழுமையாகச் சொல்லிவிட்ட உமாபதி, பின்னால் ஏழு நூல்களைச் செய்யவேண்டியதன் தேவை என்ன; எப்படி திருவருட்பயனில் அருளும் பயனும் சைவசித்தாந்த அடிப்படையில் விளக்கப்படுகின்றன என்பது போன்ற கருத்துக்கள் சொல்லப்பட்டன. உமாபதி சிவம் சைவசித்தாந்தத்திற்கு அளித்த

கொடை என்ன என்பதை மிக விளக்கமாக திரு. இரத்தினசபாபதி அவர்கள் எடுத்துக் கூறினார்.

அதற்குப் பிறகு சிவப்பிரகாசத்தைப் பற்றிய ஆய்வுக் கட்டுரை ஆங்கிலத்தில் என்னால் சமர்ப்பிக்கப்பட்டது.

பின்னர், டாக்டர் கே.டி. திருநாவுக்கரசு அவர்கள் திருவருட்பயன் பற்றி ஆங்கிலத்தில் ஓர் கட்டுரை படித்தார். இந்நூலின் கட்டமைப்பு, சொல்லப்படுகின்ற கருத்துக்கள் முதலியவை விளக்கப்பட்டன. பொதுவாக இந்நூல் திருவள்ளுவரால் பாடப்பெறாமல் விடப்பெற்ற “வீடுபேறு” பற்றி வெண்பா வடிவில் அமைக்கப்பட்டிருப்பதால், திருக்குறளின் தொடர்ச்சி நூலாக சைவர்களால் கருதப்படுகிறது. திருநாவுக்கரசு அவர்கள் இக்கருத்தை மீண்டும் வலியுறுத்தி இந்நூல் முழுவதிலும் சொல்லப்புட்டுள்ள வீடுபேறு பற்றிய கருத்துக்களை விளக்கிக் காட்டினார். முன்னதாக இரத்தினசபாபதி அவர்கள் “அறியும் நெறி” என்னும் தலைப்பை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு அதில் உமாபதி என்னென்ன புதுமைகளைச் செய்தார் என்று எடுத்துக்காட்டினார்; திருநாவுக்கரசு அவர்கள் நூல் முழுவதும் பரவியுள்ள கருத்துக்களை எடுத்துச் சொன்னார்.

இம்மூன்று கட்டுரைகளும் ஆனபின் கேள்விகள் எழுப்பப்பட்டு விடைகள் பெறப்பட்டன.

பின்னர் பாண்டிச்சேரி பண்பாட்டுக் கழகத்தைச் சேர்ந்த ஸ்ரீ என்.ஆர் பட் (Bhatt) அவர்கள் “சதரத்னஸங்க்ரஹத்தில் பசுவும் பாசமும்” என்ற ஆங்கிலக் கட்டுரையை வாசித்தார். இந்நூலிலே உமாபதி சிவம் பசு, பாசம் ஆகியவை பற்றி என்ன கூறியிருக்கிறார் என்பது மிகத்தெளிவாக எடுத்துச் சொல்லப்பட்டது.

அடுத்ததாக, உண்மைநெறிவிளக்கம் எனும் சிவத்தின் நூலைப்பற்றி ஸ்ரீ. கே. ஏ. ஸபாரத்தினம் சிவாச்சாரியார் அவர்கள் மிகத் தெளிவாக விரிவுரையாற்றினார். கொடுக்கப்பட்டிருந்த தலைப்பு ஒரு குறிப்பிட்ட நூலைப்பற்றியதானாலும், அவர் உமாபதியின் மற்ற நூல்களையும் அதனுடன் இணைத்துப் பேசினார்.

கோவிலைப்பற்றியும், ஆகமங்களைப் பற்றியும், கோவில் விழாக்களைப் பற்றியும், அவை எதற்காகச் செய்யப்படுகின்றன என்பது பற்றியும், ஒவ்வொரு நாள் நடைபெறுகிற விழாவும் என்ன கருத்தோடு இடம்பெறுகிறது என்பதைப் பற்றியும், மிக அழகாகவும் தெளிவாகவும் எடுத்துரைத்தார். அந்தக் குறிப்புக்களையெல்லாம் கொண்டு ஒரு சிறு நூல் வெளியிட்டால் நன்றாக இருக்கும்.

நண்பகலுக்கு மேல் நடந்த இரண்டாம் அமர்வில் முதலாவதாக டாக்டர் எஸ்பி. ஸபாரத்தினம் அவர்கள் 'Epistemology in Pauskaragama' எனும் ஆங்கிலக் கட்டுரையை வழங்கினார். சைவசித்தாந்தத்தில் மிகப் பிரபலமாக உள்ள ஆகமங்களிலே ஒன்றான பௌஷ்கராகமம், மாதங்க பாரமேச்வர ஆகமத்தின் இரு உபாகமங்களுள் ஒன்று (மற்றொன்று மாதங்கம்) என்று குறிப்பிட்டார். இந்த பௌஷ்கராகமத்திற்கு உமாபதியின் உரையின் அளவைகளை எடுத்துக்கொண்டு 'Epistemology' என்ற தலைப்பில் அவர் கட்டுரை அளித்தார். “அளவு கோல்” என்பதை “அளவைகள்” ன்று வழக்கில் சொல்கிறோம். இது ஒரு தத்துவக் கலைச்சொல். எதை வைத்துக்கொண்டு அளவு போடுகிறோம் என்றால், எல்லோரும் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடிய ஒரு அளவுகோலைக் கொண்டு, என்று அறியவேண்டும். இதை வடமொழியில் பாஷா பரிச்சேதம் ((भाषापरिच्छेदः) என்று சொல்வார்கள். ஒரு வாதம் தொடங்குவதற்கு முன்னாலே இன்ன சொல்லுக்கு இன்ன பொருள்தான் தருகிறேனென்று ஒரு வரையறை வைத்துக்கொண்டு சொல்வது பாஷாபரிச்சேதம். அது போல அளவைகளை வகுத்துக்கொண்டு ந்யாயத்தில் இருக்கின்ற பல அளவைகளை உமாபதி சிவம் எப்படிப் பயன்படுத்தினார்; அவற்றில் என்னென்ன மாறுதல்களைப் புகுத்தினார்; இம்மாறுதல்களைப் புகுத்தியதால் மற்ற தத்துவங்களான வைணவம், துவைதம் முதலியவற்றுடன் ஏற்பட்ட கருத்து வேறுபாடுகள் என்ன; எப்படி அவை உமாபதியின் அளவைகளுக்குள் அடங்கவில்லை; எப்படி சைவசித்தாந்தம் இந்த அளவைகளால் மற்ற தத்துவங்களிலிருந்து மாறுபட்டு நிற்கிறது என்பதையெல்லாம் திரு. ஸபாரத்தினம் மிகத் தெளிவாகச் சொன்னார்.

அடுத்து பாண்டிச்சேரி பண்பாட்டுக் கழகத்தை சேர்ந்த ஆர். ஸுப்ரமண்யம், உமாபதி சிவத்தினுடைய தமிழிலும் வடமொழியிலுமுள்ள எல்லா நூல்களிலிருந்தும் மேற்கொள்களைக் காட்டி அவருடைய வாழ்க்கை பற்றி என்னென்ன நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன என்பதையெல்லாம் சொன்னார்.

பின்னர் டாக்டர் ஜானகி அவர்கள் குஞ்சிதாங்க்ரி - ஸ்தவம் என்னும் கடினமாக வடமொழி நூலிலே கூறப்பட்டுள்ள நடராஜ தத்துவத்தைப் பற்றி மிக அழகாக விளக்கினார். சிவபெருமானின் "தூக்கிய திருவடியின்" பெருமையை இப்பாடல் சொல்லுகின்றது "என்று வந்தாய் என்னும் எம்பெருமான் திருக்குறிப்பு" என்ற திருநாவுக்கரசரின் பாடலை வளர்த்து, எவ்வாறு இத்தூக்கிய திருவடியின் அழகிலே தம்மை இழந்து நிற்கிறார் உமாபதி சிவம் என்று இக்கட்டுரை வெளிப்படுத்தியது.

இறுதியாகச் சிதம்பரத்தைச் சேர்ந்தவரும், தீக்ஷிதர்களிலே ஒருவரும் இசை வல்லுநருமான டாக்டர் வி.வி. ஸ்வர்ண வெங்கடேச தீக்ஷிதர், கோயிற்புராணம் பற்றி சில கருத்துக்களைச் சொன்னார்.

இந்த இருநாள் கருத்தரங்கிலே, உமாபதி சிவத்தினுடைய வாழ்க்கை, அவருடைய நூல்கள் வடமொழியிலும் தமிழிலும் செய்யப்பட்டவை, அவர் குறிப்பாகச் சொன்னவை, புதிதாகச் சொன்னவை, பழமையிலிருந்து மாறுபட்டுச் சொன்னவை, எதிர்காலத்திற்கு உதவும்படியாய்ச் சொன்னவை என்று பல விஷயங்கள் பல கோணங்களிலிருந்தும் அலசிப் பார்க்கப்பட்டன. இதில் பங்குகொள்ள பேறு கிடைத்தமைக்காக நன்றி தெரிவித்துக்கொள்கிறேன்".

Dr. Avvai Natarajan then delivered his Valedictory Address, in the course of which he observed :

"யாருடைய பெயரால் இந்நிறுவனம் ஏற்படுத்தப்பட்டதோ அந்த மஹாமஹோபாத்யாய குப்புஸ்வாமி சாஸ்திரி அவர்கள் சென்னை ஸம்ஸ்க்ருதக் கல்லூரியின் முதல்வராகச் திகழ்ந்தது

மட்டுமல்லாமல் திருவையாறு ஸம்ஸ்க்ருதக் கல்லூரியின் முதல்வராகவும் இருந்தவர். அச்சமயம் அக்கல்லூரியில் "தமிழ்ப் புலவர்" படிப்பை முதன் முதல் புகுத்திய பெருமைக்குரியவர். இவ்விரு மொழிகளுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்ட அப்பேரறிஞரின் பெயரால் விளங்கும் இந்நிறுவனம், வடமொழியும் தென்மொழியும் ஒருங்கிணைந்த வகையில் புராணம், சாத்திரம், தோத்திரம், மக்கள் இலக்கியம், வடமொழி ஆகம விளக்கம் எனும் ஐந்து வகையால் பணியாற்றிய உமாபதி பற்றிய இக்கருத்தரங்கை நடத்தியிருப்பது பாராட்டத்தக்கதாகும்.

இவ்விரு மொழிகளும், இவ்விரு இலக்கியங்களும் ஒருங்கிணைய வேண்டுமென்று பாடுபடுகின்றவரும் வள்ளலாரையும் கீதையையும் ஒன்றிணைத்த பெருமையையுடையவருமான ஸமரஸவள்ளல் டாக்டர் மகாலிங்கத்தின் தலைமையில் இக்கருத்தரங்கை நடத்துவது மிகப்பொருத்தமானதாகும்.

சாத்திர நூல்களிலே சிறந்தவர்கள் மொழி வேறுபாடில்லாமல், அந்நாளில் வடமொழியும் தென்மொழியும் ஒருங்கே பழகியிருந்தார்கள். சுந்தரம் பிள்ளை கூட இவ்விருமொழியும் ஒன்று என்பதை "கிழக்கோடு மேற்கு கிடத்துவரே" என்று பாடுகிறார். வடமொழியும் தமிழும் சமய உலகத்தில் இணையாகப் பிரிக்க முடியாதபடி கலந்துள்ளன. உதாரணமாக, சிவஞானபோதத்தை நன்கு அறியவேண்டுமென்றால் இவ்விருமொழிகளையும் இணைத்த bi-lingual study ஆகச் செய்யவேண்டும். இந்தப்பழக்கம் போய்விட்ட காரணத்தால் இந்நாளில் இது மாதிரியான சமய இலக்கியங்களில் அமைந்திருக்கும் சொற்களுக்குப் பொருள் தெரியாது போய்விட்டது. சாதாரணமாக 'ஸமுத்ரம்' என்ற சொல்லே இன்றைய குழந்தைகளுக்குத் தெரியவில்லை. இன்றைய வழக்கில் 'கடல்' என்ற சொல் மட்டுமே தெரிகிறது. இந்நிலையில் 'பதி', 'பசு', 'பாசம்' எனும் வார்த்தைகளைத் தமிழே இல்லை என்று ஒதுக்க வேண்டிவரும். இதை உணர்ந்தே வடமொழி ஆகமத்தில் பெரும்புலமை வாய்ந்த உமாபதி சிவம் அதை எளிதில் விளங்கத்தக்க வகையில் இனிய தமிழில் எழுதியிருக்கிறார்.

ஒரு சமயம் ஜீ.வி. பிள்ளை அவர்கள் The Pathway of God எனும் நூலை எழுதினார். அதில் இறையருள் பெற வந்த மூன்று நெறிகளான The Purgative Way, The Illuminative Way, The Intuitive Way என்ற பதங்களுக்குத் தமிழிணையாக 'விடுநிலை', 'ஒளிநிலை', 'இணைநிலை', எனும் பதங்களைக் கொள்ளலாமா என்ற கேள்வி வந்தபோது திரு. அருணாசலம் அவர்கள் திருவருட்பயனில் உள்ள 'பதிமுத்துநிலை' எனும் வார்த்தையைச் சுட்டிக்காட்டினார். புதுச்சொற்களைப் புனைய வேண்டிய அவசியம் ஏற்படும்போது கூட மிகவும் தெளிவான வகையில் இக்கருத்துக்களைப் பரப்பக்கூடிய அரும்பணியை முன்பே உமாபதி சிவம் செய்திருக்கிறார் என்பதை நாம் கவனிக்கவேண்டும்.

ஆலய வழிபாடு என்பதை நம் நாட்டில் எவ்வளவு தூரம் ஊட்டி வளர்த்திருக்கிறார்கள் என்பதற்கொரு சான்று, ‘ஆலயம் தொழுவது சாலவும் நன்று’ எனும் மூதுரை. இதன்படி மிக எளிமையான வழியில் நாம் வழிபடுகின்ற பரம்பொருள், அப்பரம்பொருளை நாம் வழிபடுகின்றபோது பெறுகின்ற நிலை, அதற்குத் தடையாக இருப்பவை எவை என்று காட்டி, இத்தடைகளைப் போக்குகின்ற வகையில் இந்தச் சாத்திர நுட்பங்களை வரைந்த பெருமை “கொற்றம் குடி வாழ் முதல் எம் குலம் ஆண்ட கோ”வைத்தான் சாரும்.

இது மட்டுமல்லாமல் திருமுறைக்கண்ட புராணம் போன்ற குறிப்பு நூல்களைச் செய்ய இனி யாரிருக்கிறார்கள்? மேலும் உமாபதி சிவத்தின் கொடிக்கவியைப் பற்றி வள்ளல் பெருமான் பாடும்போது “கொடிகட்டிக் கொண்டனனே” என்று சொல்கிறார். “கொடி கட்டுதல்” என்பது ஸங்கல்பம் செய்து கொள்ளுதல் அல்லது காப்பு அணிதல் எனும் பொருளில் வரும். இந்த வழக்கத்தையே “அருள் வடிவில் கொடி கட்டினனே“ என்கிறார் சிவாசார்யார்.

அவருடைய நெஞ்சுவிடு தூது அற்புதமான ஒரு நூல் “நெஞ்சே! என் ஞான குருவான சம்பந்தரிடத்தில் நீ போகலாம் மற்றவர்களிடம் போகாதே - இந்த உலகந்தான் இன்பம் என்று கூறும் லோகாயதன்; வேதம் படித்தும் விளங்கிக் கொள்ளாமல்

நிற்பவன் ; மாயாவாதி ; இவர்களிடமெல்லாம் நீ போகாதே" என்று, அழகாக நகைச்சுவைபட தமது கருத்தை நிலை நிறுத்திச் செய்யுள் திரட்டாகப் பாடியுள்ளார். இலக்கியமாகவும் சமய நூலாகவும் ஒருங்கே அமைந்துள்ளது, இந்நூல்.

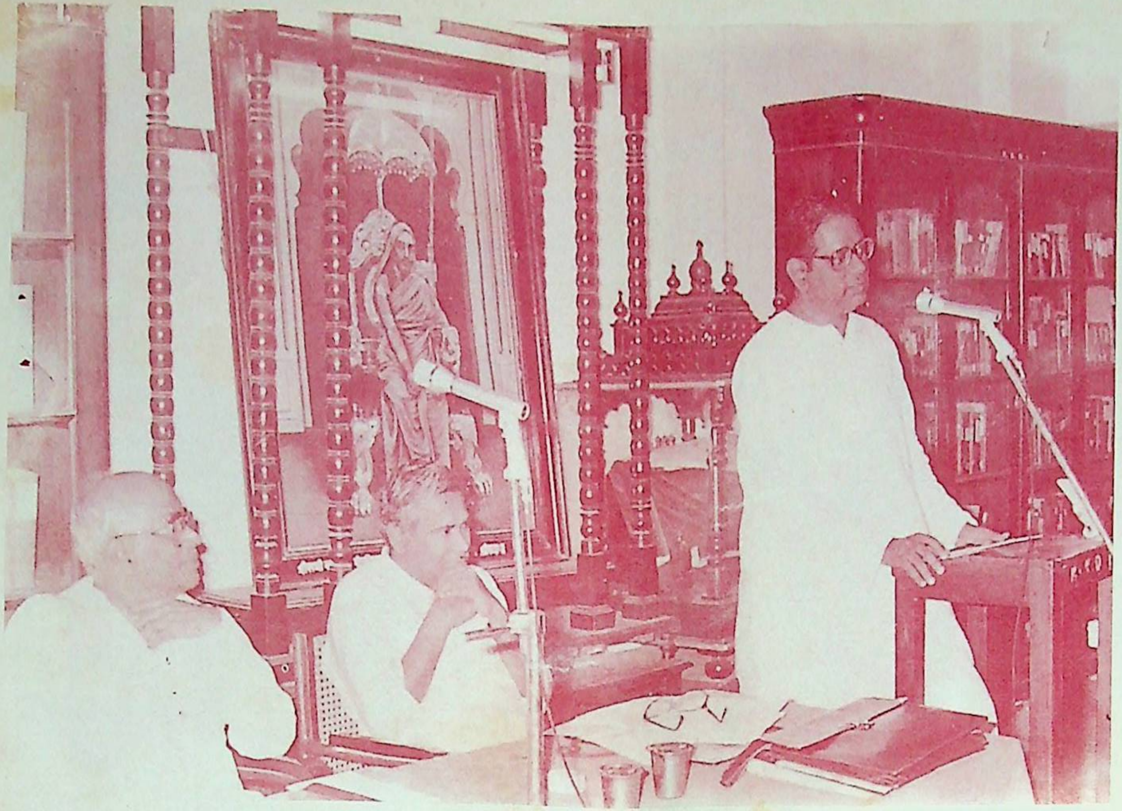
போற்றிப்பஃறொடையிலும் தோத்திரவடிவில் சாத்திர நுட்பத்தைக் காட்டியிருக்கிறார்.

சமய உலகில் சாதாரணமாக எப்பொழுதுமே ஒரு கருத்தைப் பின்பற்றுங்கள் என்று தான் சொல்வார்கள். உமாபதி சிவம் சொல்கிறார் : "தொன்மையவாமெனுமெவையு நன்றாகா, இன்று தோன்றிய நூலெனுமெவையுந் தீதாகா" என்று. எந்தக் கருத்தையும் ஒருவர் அறிவோடு ஆய்ந்து காணவேண்டும் ; மற்றவர் சொன்னார் எனக் கேட்கும் வழக்கம் இச்சமய உலகில் வேண்டாம் என்று கூறுகிற புதுமையை நான் வேறெங்கும் காணவில்லை.

எனவே, அருமையான தமிழ்ச் செய்யுட்களை காவிய நயம்பட பாடியதாலேயும், சாத்திர நுட்பங்களை வரையறை செய்து காட்டியதாலேயும், கருத்து ஒழுங்கின் நுட்பத்தைக் காட்டியவகையில் பதி, பசு, பாசம் ஆகியவற்றின் இலக்கணங்களை வரைந்ததினாலேயும், மக்களுக்குப் பயன்படும் வகையில் திருப்பதிக்கோவைகளையெல்லாம் திரட்டி, புராணம், தோத்திரம் இரண்டையும் ஒருங்கே தந்ததொரு பெருமாட்சியும், வடமொழியும் தென்மொழியும் ஒன்றோடொன்று இயைந்து வளம்பெறக் காட்டிய திண்மையும் என ஐந்து திறத்திலே உமாபதி சிவத்தின் நூல்கள் இங்கு ஆராயப்பட்டிருக்கின்றன.

திருவள்ளுவர் கூறுவது போலே, அறிஞர்கள் எல்லாம் கருத்துக்களைக் கூறி உவப்பதற்காக இங்கே கூடி பின் அடுத்த கருத்தரங்கிற்கு உள்ளுவதற்காகப் பிரியப்போகிறார்கள். மிகச் சீரிய வகையில் சிறந்த கருத்துக்கள் இங்கே வழங்கப்பட்டிருக்கின்றன. இதுபோல் மேலும் பல கருத்தரங்குகள் இவ்விடம் நடைபெற வேண்டுமென்று விழைகிறேன்".

Exhibition of Umāpati's Works in print and manuscripts



Dr. T.B. Siddhalingaiah's observations on the Seminar-papers

15280

ŚIVAPRAKĀŚAM OF UMĀPATI

T. B. Siddalingaiah

Umāpati Śivam (U.Ś.) had a thorough knowledge of the Vedas and the Āgamas. As he belonged to the 13th century he had the advantage of studying the commentaries on the *Brahmasūtra* by Śrī Śaṅkarācārya and Rāmānujācārya. He must also have studied the *Śrīkaṇṭha Bhāṣya* on the same book which represents the Śivādvaita School. The study of these works enabled him to expound the philosophy of Śaiva Siddhānta and criticise those works from the siddhāntic point of view.[1] He dived deep into the Tirumuṟais (Tamil). In his writings we find the ideas and also the expressions of the Tirumuṟais. 'So looking at Umāpati as both a philosopher and a man of religion, we may say that Umāpati was influenced by the Sanskrit philosophical works and the commentaries in his philosophical outlook, and the Tirumuṟais, specially Cēkkiḻār, shaped his devotional approach to religion'[2]. He was conscious of breaking new ground. In his preface to *Śivaprakāśam* (*ŚP*) he says: "Whatever is old cannot be deemed good (on account of its antiquity alone) and whatever book comes forth today cannot be judged ill becaues of its newness".[3] This does not mean he was vain.

1. Māyāvādanirākaraṇam and Nimittakāraṇapariṇāmavādanirākaraṇam of the *Saṅkaṟpanirākaraṇam*.

2. T.B. Siddalingaiah, *Origin and Development of Saiva Siddhanta upto 14th century*, Madurai Kamaraj University, 1979, p. 134.

3. *Śivaprakāśam*, 12; cf. Kālidāsa's *Mālavikāgnimitra*, 1.2: Purāṇamityeva na sādhu sarvam...'

He declares that he follows the elders and on the basis of their teachings and with the help of the Grace that dwells in him tries to write the *ŚP* (11).

The *ŚP* contains one hundred verses and is divided equally into two parts, viz., *Podu* (general) and *Uṇmai* (specific or true). *Podu* speaks of the *taṭastha* (embodied State) and *Uṇmai* explains the *Svarūpa* (the released state). This work has been classified on the basis of the twelve sūtras of the *Śivajñānabodham*.[4]

---

4. The corresponding verses of *ŚP* are as follows:

		Śivajñānabodham	*Śivaprakāśam*	
Sūtra	1.	*Pramāṇa*	Verses	13-18
	2.	Re-creation	-do-	19-50
	3.	Existence of soul, separate from God and Bonds	-do-	51-59
	4.	Nature of soul	-do-	60-62
	5.	*Pāśa*	-do-	63-67
	6.	*Sat*, *asat*	-do-	68
	7.	Speciality of soul	-do-	69-70
	8.	Knowledge	-do-	71-75
	9.	*Pañcākṣara*	-do-	76-79
	10.	Removal of bondage	-do-	80-92
	11.	*Śivānandānubhava*	-do-	93-97
	12.	State of *Jīvanmukti*	-do-	98-100

Sri Swaminatha Desikar and Sri Dakshinamurthi Desikar of Tiruvavaduturai Adinam have put the 100 verses of this work under the 12 sūtras of the *Śivajñānabodham* in their works of the same name, *Daśakāryam*. The author of *Cindaṉai urai* (p. 805) divides *Śivajñānabodham* into 3, viz., general (Sūtras 1 & 2), specific (*Uṇmai*, 3-8) and *Upāya* (9-12) and classifies *ŚP* accordingly.

The greatness of this work is that it gives in a concise but lucid form the essentials of Śaiva Siddhānta.

The *ŚP* speaks of varieties in *mukti* (50), nature of the self (51-59), five *avasthās* (60), the reality of the self (61-64), the way of initiation (65-67), the truth of knowledge (68-70), the effect of the truth of knowledge (71-89), the Lord's name (90-92), and the nature of *Jīvanmuktas* (94-97).

The *ŚP* gives in a nutshell (71), i.e., under three headings of *Ātma Darśanam* (72-75), *Ātma Śuddhi* (76-79) and *Ātmalābham* (80-83), all the ten acts *(Daśakāryas)*.

It is U.Ś. who expressly labels this system that he expounds by the name 'Śaiva Siddhānta', and also clearly implies that the name is applicable in contradistinction to Vedānta.[5] It is a fact that St. Tirumūlar made use of the word, 'Siddhāntam' as opposed to Vedāntam.[6] But he used it only as a system, the *āgamānta* system,[7] without the epithet 'Śaiva'. So also Aruḷnandi uses this expression 'Siddhāntam' in the sense that it is the essence of Śivāgamas.[8] And it is also a fact that this expression 'Śaiva Siddhānta' occurs in the inscriptions of Rājasimha Pallava. He is said to be the follower of 'Śaiva Siddhānta'.[9] But we are not able to find any work except *ŚP* (7), which expressly labels the system it expounds as the 'Śaiva

5. *ŚP*, 7 : vedāntatteḷivām śaivasiddhāntat tiṟaṉ ingutterikka-luṟṟām.

6. *Tirumandiram*, vv., 2329 and 2331.

7. *Ibid.*, 2364: aṉṉadu śiddhānta māmaṟaiyāy poruḷ, tuṉṉiya āgama nūleṉattōṉṟumē; 2344: aranurai ceydaruḷ āgamam taṉṉil...uruviya vēdānta siddānta uṇmaiyē.

8. *Siddhiyār*, 267 : Śivāgamaṅgaḷ siddāntamākum.

9. *Origin and Development of Saiva Siddhanta, op. cit.*, p. 15.

Siddhānta'. And U.Ś. did not only label this system, but also called it the 'essence of the Vedānta'.

U.Ś. meant this work to be the hand-book of Śaiva Siddhānta, not only explaining the tenets of the system exhaustively, but also meeting the criticisms raised by the other systems, both 'inner' and 'outer'.[10]

It is the contribution of *ŚP* to distinguish the approach as *Podu* (general) and *Uṇmai* (specific or true). The essence of this work is 'that God cannot be known through human understanding *(pāśa* and *paśu jñāna)*.[11] It is "a complete exposition of the two earlier works and provides a sueful basis for all subsequent philosophical literature in Tamil for approaching the truths of *Śivajñānabodham*".[12] This has been commented upon by many scholars.[13]

---

10. *Saṅkarpanirākaraṇam*, Śaivavādi Nirākaraṇam, lines 66—74: vināvum yāvum viḷaṅga...vēṇḍiṉai āyiṉ...śivappirakāsac-ceḷuntamiḻ uṇmaiyai aruḷuḍaṉ āyandukoḷḷa

11. J.H. Piet, *A Logical Presentation of the Saiva Siddhanta Philosophy*. 1952, p. 12.

12. K. Sivaraman, *Saivism in Philosophical Perspective*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1973, p. 36.

13. a. Ilakkaṇam Cidambaranathar (K. Nagalinga Mudaliar-edn., 1897)
    b. Madurai Sivappirakasar (Samajam, 1940).
    c. Cindanai Urai (Samajam, 1934).
    d. M. Tiruvilangam of Ceylon (I edn. 1918, II edn. 1933).
    e. K. Subramanya Pillai (Paraphrase, Reprint, Dharmapuram, 1962).
    f. T.A. Srinivasacaryar (Paraphrase, Tiruvavaduturai Adinam, 1960).

(contd.)

Now, we shall take a closer look at the text. U.Ś. enunciates the distinctiveness of Śaiva Siddhānta in relation

---

g. T.S. Meenakshi Sundaram Pillai (Paraphrase, Tiruvaduturai, 1967).

h. Madurai Ñānappirakāsar (preceptor of Madurai Sivappirakasar), cf. *Siddhāntam*, 40. 5 (May 1967).

i. Tiru Urukamamalai adikal, 1908 and 1963.

English renderings

a. H.R. Hoisington, *The Journal of American Oriental Studies*, 1854.

b. K. Subramanya Pillai, Dharmapuram Adinam, 1945.

Other writings

'Sivappirakāsakkaṭṭaḷai' by Punkur Sivappirakasar (Dharmapuram, 1930) explains the tenets expounded in *Sivappirakāsam*. Kavai Ambalavana Munivar, a devotee of the Dharmapuram adinam and a disciple of Velliambalavanattambiran, wrote the gist (Kolu) found under each *Sivappirakāsam* stanza. This has been mentioned by one of the scholars of the the above mentioned adinam in his editorial note on 'Patipasu Pāsattokaiyum Tiruvaruṭpayaṉ udāraṇakkalitturaiyum'.

The preface of the *Sivānandabodham* (Ed. Dharmapuram) maintains that there is a work in Sūtras which gives the gist of each stanza of the *Sivappirakāsam*. This sūtra work 'Sivappirakāsakkarutturaiccūttiram' by name was by Kalippaludai Katticciṟṟambalanadikal *Meykaṇḍa Sāttiram* (Second edn. Dharmapuram), 1956, p. 413.

Tiruneṟi Viḷakkam, (anonymous) closely follows *Sivappirakāsam* - cf. Madurai Sivappirakāsar commentary, *Sāttiram*, p. 805. This *Tiruneṟi Viḷakkam* was first published in the *Siddhāntam*, 1960.

to other schools of thought, in terms of its character as a system of non-dualistic 'non-dualism' (*advaitam*).[14] Three sets of analogies are used to explain this in lieu of the classical ones.

About God, it is explained that there is one Central Divine Function, ultimate (*paṟai*)[15] in nature, admitting of specific differentiations of functions as affection (*icchā*), knowledge (*jñāna*) and action (*kriyā*)[16] in response to specific requisitions of the office of cosmic functions. Through associations of His own Power, God initiates the five-fold cosmic functions in a serial order.[17] God's essence as Freedom is demonstrated by distinguishing God from what is non-spirit, viz., *pāśam* and from what is not free, viz. *paśu*. The distinguishing character of spirit is its transcendence.[19] Spirit transcends the finite structure of human experience, as it is subject to the categories of space, time and 'thinghood'.[18] God, free from anything empirical or phenomenal,[20] is not a thing but being itself. But, the world, as it is presented as object, cannot be its own cause; but it must have been brought to pass, conserved and absorbed at appropriate times[21] by one that transcends the objectified world. The individual selves, though intelligent spirits, are not capable of exercising their intelligence independently prior to

14. *ŚP.*, 7 : piṟivarum attuvidam
15. *Ibid.*, 14 : nīḍu parā śakti
16. *Loc. cit.*, nigaḻ iccāñāna niṟai kiriyai
17. *Loc. cit.*, piḍu peṟa niṟuvi avai oḍukku
18. *Ibid.*, 13 : aruvuruviṉṟi...taṟcivam
19. *Ibid.*, 15 : īṅgu idu eṉṟu adu kaḍanda iyalbu
20. *Loc. cit.*, nimalan
21. *Ibid.*, 16 : aḷavil oḍuṅgum

assuming embodied existence,[22] and therefore they cannot also be the initial creative agent, that can bring to pass embodied existence. *Karma* also cannot be the cause of the world, for it has its being but only as generated by the thought one thinks and the word one speaks and action that ensues as one acts.[23] So God is the creator and the ground of the world-process. Of the three cosmic functions attributed to God conceived as the cause of the world, destruction or dissolution typifies the transcendent nature of God. The office of universal retraction is the cosmic operation *par excellence*, which defines the unique nature of God.[24] What is created and conserved is destroyed. It follows from this that creation and conservation have their destiny in destruction, while destruction itself is not consummated by yet another residual process. What is not destroyed cannot be created. While all cosmic functions proceed from one ultimate source, for that very reason, that source is not to be conceived as the direct agent in respect of these functions. In the presence of the sun some flowers blossom, others bud in order to blossom and yet others wither.[25] Thus it is shown that Śiva is a transcendent presence implied as the necessary condition for cosmic operations of creation and conservation, though transcending them at the same time.

Five-fold cosmic functions

God's activity is a kind of sport, motiveless and free.[26] Divine activity is grace in the positive sense in that it reclaims

---

22. *Loc. cit.*, *Cindanai Urai*: aṇukkaḷ uruvaḍaiyu marivilāmai
23. *Loc. cit.*, *Cindaṉai Urai*: nilavu toḻiṉ maruvi urū niṟṟalān
24. *Ibid.*, 17: avaṉadu uyar adikāram.
25. *Loc cit.*, vāṉiṉ mundiravi edir muḷari alarvuṟum oṉṟalarvān mugiyam oṉṟu oṉrularum muṟaiyiṉ āmē
26. *Ibid.*, 18: araṉ aruḷiṉ tiruviḷaiyāṭṭu cf. *Brahma Sūtram*, 2. 1. 33: Lokavat līlā kaivalyam

the individual self lost in the sea of suffering,[27] and thus making it possible for blessedness to well up from within.[28] Resolution is technically being restored to the soul's primordial condition of isolation[29], which precedes its life of empirical experience of pleasure and pain.

For the same reason, Re-creation, i.e., Creation after dissolution, is also an act oı Grace. The individual self becomes invested with the evolutes of *māyā*, body, etc., so that its original impure condition may cease to remain dormant, but 'grow' or 'ripen' on way to its eventual decease.[30] By being born and by being engaged in successive experiences of joy and sorrow the process of 'ripening' of *mala* is achieved.[31] The divine function which stimulates the respective bonds to their fruition when viewed in relation to the individual self, is generalised as concealment or veiling. What is concealed is God's own reality in the self. That is. God stimulates the bonds so that their unripe potential condition gives place to ripeness.[32] Therefore, concealment also is an act of Grace even though in this case takes on the paradoxical form of the opposite of Grace.[33] The final function of a unhidden bestowal of Grace is co-eval with Liberation of an individual self.[34]

---

27. *ŚP.*, 18: iḍarkkaḍal

28. *Loc. cit.*, ūrramiga

29. *Ibid.*, 57: taṉṉuṇmai

30. *Ibid.*, 18: marrait tōrram malapāgam vara

31. *Loc cit.*, kāttal bōgam tuyppittal

32. *Siddhiyār*, Supakkam, 57: teḷittiḍal malaṅgaḷ ellām

33. *SP.*, 18: tirōdāyi niruttalāgum

34. *Loc. cit.*, porravarum aruḷ aruḷē

Paśu

As against a monistic view of self Śaiva Siddhānta admits a plurality of selves ;[35] a plurality of related selves, relation being made possible through the commonly present medium or *pati* with which each self is non-dualistically related. *Pati* is such who is the multiple selves themselves, and being different from them. He is also only Himself, and also at once both[36]. In the wake of its empirical life (provided by God), which is one of action both in a negative and positive sense, of doing of the good and also doing what is not good[37], the *paśu* is led to commissions of merit and demerit and in order to enjoy the fruits of the same the *paśu* is launched on its career of repeated births and deaths.

From a beginningless state of one-ness with Ignorance the self emerges a finite agent, finitised by conditions of space, time and embodied existence. The immobile spirit immersed in darkness becomes a transmigrant subject to 'coming and going',[38] coming by a fuller manifestation of its knowledge and action and alternately lapsing into unconsciousness and inaction. Corresponding to the transition from a state of Isolation and Ignorance to finite and embodied existence for the individual self there is likewise a transition from finite existence or a life of the sense to a life of spirit which is one of infinite existence. Now the primordial Impurity *(malam)* becomes 'ripe' for removal. Thus is provided the occasion for the descent of beneficent Grace. The Teacher is none other than the redeeming Lord Himself. By the help of the inner Light

---

35. *Ibid.*, 19 : pasuvarukkam...eṉṉariḍāy...
36. *Śivajñāna bōdham*, 2 : avaiyē tānē āy
37. *ŚP.*, 30 : idam akidam
38. *Ibid.*, 19 : pōkku varavuḍaittāy

that shines as the Knowledge within knowledge,[39] thanks to the timely intervention and help of the teacher, the self eventually dispels the darkness of Impurity and accomplishes or achieves union with the 'Divine Feet'[40].

Āṇava :

Bonds or limitations in the sense of body, sense, world and its objects, or even the sense of agency as in 'I do' are variable. They come and go. But underlying their coming and going as their *raison d'etre* there is an invariable Bond or limitation. That is *malam*, 'impurity' itself. In the case of other bonds their nature as impurities, i.e. agencies of bondage, is conditional. But in the case of *malam* itself its nature as a source of bondage is unconditional. It is impurity itself, the spiritual dirt[41].

According to Śaiva Siddhānta what is not one and what is not intelligent cannot be other than the effect of a cause. It cannot be an uncaused eternal. *Malam*, non-intelligent and primal, has to be one. The ultimate bond, which conditions from without beginning man and other forms of life to a state of limitation, finitude or bondage, is one[42].

Therefore, as if anticipating this difficulty that there would be a question about Released ones, the Siddhāntin says that though *malam* is one, its one-ness is to be under-

---

39. *Loc. cit.*, uḷnilavum oḷi adanāl iruḷ agaṟṟi

40. *Loc. cit.*, pādam uṟṟidum.

41. *Ibid.*, 13: pati paśu pāśam terittal ; *Ibid.* 20: mūlamalamāy. By this it can be understood that *pāśam* is the original *malam* alone.

42. *Ibid.*, 20 : ēkamāy ; *Tiru Aruṭpayaṉ*, 32 : ēkap poruḷāki niṟkum poruḷ

stood as the unity of multiple powers.[43] Thus dissolution of Bond, which is another name for Release, means not the destruction as such of *malam* but only of its screening powers.[44] To meet this difficulty Umāpati qualifies the 'countless functions' that pertain to the one Bond as functions whose nature is such as to be retrieved or subdued at their respective time limits,[45] typified by Release.

U.Ś. makes an original observarion that it is not merely a state of privation, but a positive delusion more powerful and intractable than the privative darkness. It is a species of delusion as makes darkness by comparison look an enlightening agent.[46] So U.Ś. says that while darkness veils all subjects and at the same time reveals its nature or form, *malam* reveals neither.[47]

---

43. *ŚP.*, 20: eṇṇariya cattiyadāy

44. *Siddhiyār*, Supakkam. 315: aṇuvai mēvum malam... muttiyiṉkaṇ ... nācamum iṉṟāmē ; *Poṟṟippahṟoḍai*, 78 : āṇavattiṉ ādikuṟaiyāmal eṉpāl aṇukāmal

45. *ŚP.*, 20: tam kāla ellaigaḷiṉ mīḷum eṇṇariya cattiyadāy.

46. *Loc. cit.*, iruḷ oḷira iruṇḍa

47. *Tiru Aruṭpayaṉ*, 23: Oruporuḷum kāṭṭādiruḷ uruvam kāṭṭum iruporuḷum kāṭṭādidu. The Tamil word 'maruḷ' which rhymes with 'iruḷ' and 'aruḷ' brings out the positive sense of deluding darkness, which deludes without even creating a suspicion of its presence. cf. *Appar*, 4.76.1: maruḷavā maṉattaṉāgi. The expression 'avā' is also used both as a synonym of 'maruḷ' and also more often as one of the consequent subjective functions arising from it. cf. *Tirukkuṟaḷ*, 37.1: viṉaveṉba ellā uyirkkum...tavā appiṟappīṉum vittu; and *Tiruccatagam*, 24: avāveḷḷakkaḷ vaṉēṉai; and *Tirukkuṟaḷ*, 4.5 : aḷukkāravāveguḷi... In this two-fold usage in Tamil 'avā' corresponds to the two senses in which 'Moha' in Sanskrit is used.

Just as copper's verdigris is congenitally present in the metal of copper forming, as it were, its necessary part being as ultimate as the copper itself, *malam* is a congenitally present ingredient of self,[48] clouding its vision and action from without beginning. To state the same in the scholastic language, its relation to the intelligent self is one of beginningless conjunction[49] *(anādi samyogam)*. It is also eternal being, real, i.e., to say it is substantial in nature *(dravya-rūpam)* and not a mere absence of knowledge. It pervades coevally the knowledge of self,[50] that is to say no part of self's knowledge is left in its pristine nature unpervaded by *malam's* effect.[51]

This divine function described as the concealing power *(Tirōdāyi śakti)* of God makes possible for the non-intelligent and the material agencies of bondage to go into operation.[52] Therefore this divine function comes to be spoken as itself *malam*.[53]

---

48. *ŚP.*, 20: cembiluṟu kaḷimbēyndu; also *Poṟṟippahṟoḍai*, 7: niḍu cembiṟ kāḷidamum

49. *ŚP*, 20: nittam.

50. *Loc. cit.*, aṟivu muḷudiṉaiyum maṟaikkum; *Poṟṟippahṟoḍai*, 10: ñāṉakkaṇṇai maṟaitta...āṇavam; cf. *Siddhiyār*, Supakkam, 176: mammar ceydu aṇuviṉ uṇmai vaḍiviṉai maṟaittu niṉṟu

51. In sastraic language it is described as symmetrical pervasion (samavyāpti). This idea is covered by the Tamil expression 'uḍaṉ'. Contrast in this respect of the role of *māyā* and *karma* which bind the self not by being immanently present with it but standing outside. cf. *Siddhiyār*, Supakkam, 171.

52. *ŚP.*, 20: pākamāmvakainiṉṟu tirōdāyi śakti paṇṇudalān. Umāpati calls the concealing power of God the Tirōdāyi or Tirōdāṉa Śakti. Meykaṇḍār's expression to denote this is 'āṇai' (S.B. 2); Arulnandi calls it as 'tirōdāṉakariyadu' (*Siddhiyār*, Supakkam, 177).

53. *ŚP.*, 20: tirōdāyi satti paṇṇudalāṉ malam eṉavum pagarvar.

U.Ś. however, rightly adds that though this function of God underlying bondage is spoken of as itself a species of bond this is not literally true. It is only a phase of Grace,[54] which is the very essence of the nature of Godhead.

Māyā :

As the name itself indicates the reality of *Māyā* however is paradoxical.[55] Apparently conflicting functions seem to belong to it.

Though one, at the same time it is manifold, constituting the individual personality of individual selves in their embodied existence.[56] Always in itself indeterminate it is the source and stuff of all determinations.[57] *Māyā* is also the material ground and the means wherewith the individual selves eke out the fruits of their past deeds. More correctly stated it is the source of delusion with regard to their objects of experience, so long as their *karma* remains without its fruit consumed by them.[58]

Past deeds will point to previous states of embodiments which are alleged to be in turn the consequences of past deeds. Describing it as the distinctive doctrine of Śaivam[59] U. Ś. says that soul's primordial bondage is as ulterior and beginningless as the soul itself.

54. *Ibid.*, 48 : muṟciṉamaruvu tirōdāyi karuṇaiyāgi

55. *Ibid.*, 22 : Oṉṟoṉṟovvā uṇmaiyadāy

56. *Loc. cit.*, nittamāy

57. *Loc .cit.*, aruvāgi ; '*Cindaṉai Urai*' interprets 'eṉṟum aruvāgi' to mean that which is never known as an object of knowledge (*aprameya*).

58. *Loc. cit.*, kaṉmamār aṇukkaḷ yārkkum āvāramāy.

59. *Ibid.*, 25 ; idu śaivam nikaḻttumāṟe

Karma :

It is the cause of the ever-ensuing embodiments.[60] It is also what accounts for the manifoldness and diversities of experiences in each birth.[61]

It accompanies the finite as adjective does the substantive defining its individuality at the same time. *Karma*, literally deed or action, is activity performed not only as overt behaviour but also as speech and inner propensities.[62] *Karma*, says U. Ś., operates from the seat of the very source of the embodied state, viz., *Buddhi* colouring the thought and action of the individual and at the time of dissolution when there is no embodiment it has its locus in *Māyā*.[63]

Experiences befall the individual self in response to previous deeds in the two distinguishable modes of pleasure and pain.

In this sense the Deity itself may be said to have the experiences by sympathetic identification. But He is not fettered by them. They fetter only the individual selves being made possible by the transcendent experiences of God. *Karma-malam* is the root of which *āgāmya*, *sañcita* and *prārabdha* are the trees of fruits.[64]

The new influx of *Karma* attending in the wake of experience, the *āgāmya*, is likewise modalised sharply as

60. *Ibid.*, 28.

61. *Loc. cit.*

62. *Loc. cit.*, eṇṇivaru maṉavāca kaṉmattāl iyaṟṟum iyalbiṉadāy

63. *Loc. cit.*, pularkālai māyaimēvi ; See *Cindaṉai Urai*, for 'pular'.

64. *Ibid.*, 30 : mūlatta viṉaippayilvām

doing of the good (*hitam*) or doing the opposite (*a-hitam*).[65] The sequence is as follows :[66] from attachment and aversion which constitute *Karma-mala* to *hita* and *ahita* which constitute *āgāmya-karma*. The *āgāmya* attaches unalienably to the individual in the form of *puṇya* and *pāpa* of which another name is *sañcita*.

The only way of cancelling or liquidating merit is through experience of its fruit in the form of enjoyment, and likewise the only way of cancelling or liquidating demerit is through experience of its fruit in the form of suffering. It is interesting to note that U. Ś. does not stop here. But, a great authority in the matter of Śaiva rites by birth and profession that he is, he also suggests ritualistic means of expiating merit and demerit before experiencing their fruits in life.

Sañcita-karma and the means and the materials of experiences provided by *māyā* and *māyeya* are destroyed by the application of His *Kriyāśakti*.[67] Without the occasion of the non-empirical knowledge made accessible to man by God Himself there is no scope for the termination of *karma* in empirical life itself. Instead it continues to sustain the empirical life.[68]

Summing up all that has been said about *pāśa*, U. Ś. enumerates them in terms of their serial functions and says that unless these functions are terminated and transformed there is no scope for the life of spirit for the individual

---

65. *Loc. cit.*

66. *Loc. cit.*

67. *Ibid.*, 89.

68. *Ibid.*, 31 : mĕlaittoḍarcciyāmĕ

self.[69] Against this function stands the bond of *āṇava*.[70] Against this function we have *tirōdāyi*, which is counted as a bond.[71]

The self in *kevalāvasthā* is compared to the eye surrounded by darkness. That points to a possibility of deliverance from the predicament.[72] The needed orientation for the eye-sight can only be provided by nothing short of a ray of light from without. It includes the *tattvas* 'generative of experience' *(bhoga-kāṇḍa)* and those that constitute the 'content of experience' *(bhogya-kāṇḍa)*. It is likewise devoid of will and agency and of even a rudiment of individuality that is provided by bodily form. It is 'one with' the *mala*, and cannot be told apart as something from the enveloping *mala*.[73] It has no knowledge either, being unassociated with the knowledge-unveiling accessories[74] and it knows much less the knowledge that in-dwells it inalienably.[75]

Like the eye in total darkness that lacks in motivation to see [76] in the absence of a possibility of orientation, the self in the state of *kevala* also lacks in motivation to experience *(bōgattiṟ koḷkai)*.

---

69. *Ibid.*, 32 : aindumāṟādu aruḷeṉbadu aridu eṉbar aṟiṉduḷōrē

70. *Loc. cit.*, mokamika uyirkaḷtoṟum uḍaṉay niṟkum mūla āṇavam

71. *Loc. cit.*, muyaṅgi niṉṟu pākamika udavu tirōdāyi

72. *Ibid.*, 33 : aduvāy nīṅgum vakaiyiṉṟi

73. *Loc. cit.*, mala maṉṟi oṉṟum iliaiyeṉum iyalbāy

74. *Loc. cit.*, aṟikaruvi aṇaiyā ādaliṉāl

75. *Loc. cit.*, āṅgu aṟivai aṟivaṟidāy

76. *Loc. cit.* iruḷ maruvum alar viḷipōl

In the case of *āṇava mala* its reality by the very nature of the case is not evident as the implication of the world. U.Ś.'s own thesis in this regard is that it is the ultimate implication of the distinction of the bondage and liberation, and therefore in relation to the experienced, world-*mala* is only a postulate, to account for the why and wherefor of the experience.

God consequently removes the bonds of *māyā* anp *karma* effectively so that they do not again bind the soul.[77] One implies the other and is implied by it as in the case of seed and tree.[78] U.Ś. also points to the structure of experience itself in support of *āṇava*.

Ignorance persists in discursive knowledge of wakeful life also. What is other than the subject, viz., the object, is disclosed and what stands pervading its own self non-dually, viz., the unfailing light within, which makes it possible for it to know, remains undisclosed.[79]

If finitude or ignorance were soul's quality it does not stand to reason to say that 'at the time when Grace prevails'[80] i.e., in *mokṣa*, the soul is freed of ignorance and comes to have knowledge of God, as the only all-pervading reality. It therefore follows that ignorance is not intrinsic

---

77. *Ibid.*, 34: iṅṅadaṉālē iru payaṉum cārndu kaṉmamelā nērāka nēradaḷ maruvak kaḍavuḷaruḷāl evaiyum kaḻittiḍuvan

78. U.Ś. gives the example of palm tree and seed in which case the fruit itself as such serves also as the seed. For the relative significance of this particular illustration, see commentary by Tiruvurukamamalai Swamikal, p. 104.

79. *ŚP.*, 36: Note the use of the causative verb 'anniyamāṉavai *uṇartti*'; See also *Uṇmai Vilakkam*, 50: ittai viḷaivittal malam

80. *ŚP.*, 36: aruḷ nilavum kālam taṉṉil

to the nature of self, but is occasioned by the presence of something other than the self, viz., *malam*.

Even when the *kevala avasthā* is interrupted by *karma* and *māyā*, *mala* instead of deceasing, continues to exert its harmful influence through *māyā* and *karma* and causes delusive knowledge to the soul. *Māyā* and *karma* by their association with *mala*, themselves become a species of *mala*, though in the process it makes *mala* fit for eventual removal.

This is precisely the characteristic of metaphysical or spiritual darkness that its own presence and function is pre-eminently part of what is covered or concealed from the knowledge of the soul. There is no discursive knowledge or knowing of the existence of *mala*,[81] which is the very presupposition underlying discursive knowledge.

Sakala avasthā :

U. Ś. begins this account of *sakala avasthā* with the statement that the individual self first comes to be associated with the *tattvas* which are evolutes of *māyā* and that this happens to counteract the bond of *mala*.[82]

U. Ś. says that these *tattvas*, even though non-intelligent, are activised by the intelligent Śakti of Śiva (*tirōdāyi*) and that, therefore, they function like light,[83] which pierces the encircling darkness.

81. *Loc. cit.*, adaṉ uṇmai terivaridām uṉakkē. U. Ś. means here that the existence of *mala* becomes evident only upon the termination of *paśujñāṉa*.

82. *Ibid.*, 37 : pukalu malamoḷittaṟkuk kalādimudal māyai porundiyiḍum

83. *Loc. cit.*, bodam dīpam; also *Śivajñānabōdham*, 4.5 : māyā taṉu viḷakku

U.Ś. gives a beautiful illustration. The insidious presence of the *mala* ready to obstruct and constrict the activities of the individual self is comparable to the hidden presence of darkness in space which awaits, as it were, its first opportunity in the absence of light.[84]

U. Ś. therefore, says[85] that the individual self has knowledge but only by the Grace of God[86]; here by Grace he means the 'knowing Grace' (*kāṇum upakāram*) that aids individual's knowledge by knowing 'with' it.

Against this requirement[87] Divine Grace sets into operation the external media of word and through it of the *tattvas*—the five *Śiva tattvas* and through them seven *vidyā tattvas* and twenty-four *ātma tattvas*. This results in the partial manifestation of self's *kriyā śakti*.[88] In the wake of the arousal of *kriyāśakti* the *jñana* and *icchāśaktis* are manifested. Being motivated to experience, the self now requires 'objects' so that its cognitive and practical functions may find scope for articulation. In answer to this we have *tattvas* from *guṇa* downwards, which are

---

84. *Loc. cit.*, iruḷ veḷiyām taṉmai; also *Tirukkural*, 119.6: viḷakkaṟṟam kāṇum iruḷēpōl. U.Ś. illustrates light and darkness with regard to *śuddha avastha* also. *Poṟṟippahroḍai*, 77-78: ottoḷukum cēṇār iruḷvadivum ceṅkadirōṉ pālniṟpak kāṇādoḷiyum kaṇakkēpōl, āṇavattiṉ ādikuṟaiyāmal enpāl aṇukāmal nidi niṟuttum nilaipōṟṟi

85. Following in this regard Meykaṇḍār, *Śivajñānabōdham*, 11: kāṇavuḷḷattaik kaṇḍu kāṭṭaliṉ; and Aruḷnandi, *Siddhiyār*, Supakkam, 247: uṉṉiya vellām uḷniṉṟuṇarttuvan

86. *ŚP.*, 39: iṟai aruḷāl uyir aṟiyum

87. *Loc. cit.*, aṟivukkīdāka vāḍādē īrirandil uraitta vittai mudal aivarāṉ viḷaṅgujñāṇam

88. *Loc. cit.*, putti tara vittaiyiḍai niṉṟu

present in its embryonic form in the *prakṛti tattva*. The *guṇas* are of three kinds: they are *sattva*, *rajas* and *tamas*.[89]

The *tattva* of *ahaṅkāra* serves as the seed of overweening egoism, which is an inseparable part of the individual self. To quote U.Ś. its nature is, 'there is none like me in the world who can be on parity with me.'[90]

U.Ś. is not on the side of those who treat *citta*[91] as an independent *tattva* against the stage of *vikalpa* in perception Doubting the object is part of the function of the mind itself.

Thus stand the thirty-six *tattvas* of which five are pure, seven are mixed and twenty-four are impure.[92] The generic name for these *tattvas* is *māyēya*. It is through *māyēya*, *mala* causes agency, *karma* gives enjoyment and *māyā* binds.

Various are the sources of birth and various again are the categories of living being with its innumerable organic varieties. Into all these myriads of births the individual self transmigrates in cyclic succession.

Śuddha avasthā :

This *śuddha avasthā* involves a corresponding transfiguration in the function of Grace, 'from the phase of screening indignation to one of sweeping benevolence'.[93]

---

89. *Ibid.*, 41 : pirakiriti tiriguṇamām ... sāttuvida rācada tāmadamāy iyambuvarkaḷ

90. *Ibid.*, 43 : yāṉalādu piṟaroruvar eṉaiyoppār puviyiṉillai

91. *Loc. cit.*, cindainiṉai vaiyam vandutaru manamoliya vakupponādē

92. For an intelligent and modern explanation of the same see T.P. Meenakshisundaram, *Agamic Tattvas and Agamic Conception of Mind*, in *Essays in Philosophy*, Ganesh & Co., Madras 1962, pp, 289-94.

93. *ŚP.*, 48 : muṟciṉa maruvu tirōdāyi karuṇaiyāki

Regarding the competence of those in whom can be inculcated such life, U.Ś. says that they must have duly completed the training in *caryā, kriyā* and *yoga* paths.

Śaiva Siddhānta theory of mukti :

True freedom should mean a cessation from the sorrow of birth and death due to the interplay of the three *malas* and the resulting union with Divine Grace, that remains unmanifest till the dissolution of the *malas*.[94]

Spiritual Life :

U.Ś. proceeds to detail the present account which he terms as the 'true' or the 'real' (*Uṇmai*). What he actually intends by this classification,[95] *Podu* and *Uṇmai*, becomes obvious at the end when he says that his estimates are respectively from the perspective of Bondage and Liberation.[96]

Nature of Self :

From the body it seizes hold of object, which is given to it through the senses; has the experience of knowing it

---

94. *Ibid.*, 50 : tirimalamum akalavuyir arulcër mutti. This is technically described as the *Śuddhādvaita mukti* involving, 1) overcoming of Bondage and 2) realisation of Supreme Bliss, through union with Grace. These are treated respectively in the 10th and the 11th Sūtras of *Śivajñānabōdham* and *Śivajñāna Siddiyār*. Umāpati also discusses these two aspects of realisation of Grace respectively under 'arulurunilai' and 'inbuṟunilai' in *Tiruvaruṭpayaṉ* and under several sub-divisions in the latter part of *Śivaprakāśam*.

95. *ŚP.*, 11 : podu uṇmai eṉakkarudi yāṉum......uraippan

96. *Ibid.*, 99 : malaivarum uṇarvār petta muttigaḷ madittām aṉṟë

and immerses or 'sinks' into experiences.[97] Its knowledge is revealed through the media of the material accessories like body and senses.

Explaining this presumption U.Ś. says that the body as such is senseless matter[98] even though in association with soul it becomes vitalised and sensitized. The senses themselves again fare no better than the body. Each sense perceives a different class of phenomena and knows not what the other knows.[99]

Is the intelligent soul a conscious principle different from the non-conscious matter ? If it is, it does not require avenues or accessories like senses.[100] If on the other hand it is in itself non-conscious, of what avail of these avenues and accessories to it,[101] they being in no better position ? Can these material accessories supply intelligence to a non-intelligent soul, may be even at the behest of God ?[102]

It is only by means of transcendent knowledge[103] that *sat* or God can be known. The infinite can be known only

97. *Ibid.*, 52 : Cërpulaṉ vāyil paṟṟi aṟindadil aḷundum. This, as we shall see presently, is a formal account of the nature of self true alike of its conditional existence and of its state of freedom, specially the feature of 'sinking' into its experience.

98. *Ibid.*, 53 : uru uṇarvilāmai

99. *Loc. cit.*, ōroru pulaṉkaḷāka maruvi niṉṟaṟidal

100. *Ibid.*, 54 : aṟiveṉil vāyil vēṇḍā

101. *Loc. cit.*, aṉṟeṉil avaitām eṉṉai

102. *Loc. cit.*, aṟivadai udavum eṉṉil acētaṉam

103. *Ibid.*, 55 : Umāpati's word for it is 'toṉmaiyaṟivu', as distinguished from mere 'aṟivu'. Māṇikkavācakar speaks of 'toṉmaikkōlam' in *Tirukkōttumbi*, 18.

by infinite knowledge, that is revealed to the finite self. The knowledge, that is native to the finite self, is by definition incapable of it. It is categorised and limited by considerations of space and time and also by the circumstances that it identifies with each of the subjects that it knows so that knowledge becomes by nature of a determining character, knowing each thing 'by being that'.[104]

Shall we then say that the finite knowledge (*paśu-jñānam*) in combination both with sense-conditioned knowledge (*pasujñānam*) and transcendent knowledge (*patijñānam*) knows *asat*? In answer to this U.Ś. says that it is as inconceivable as space, which is the locus of both light and darkness, being in combination at the same time with both.[105]

U.Ś. explains (69) as follows: let us look at the example of a crystal that reflects the colours with which it comes into contact. The crystal itself has its own native light which makes it reflect the colours. The eye as such is necessarily of a nature different from that of light and darkness.[106] Likewise the knowing self is of a nature different from that of *sat*, i.e., God and *asat*, i.e. *pāśam*.

Because of the variable relationship with *asat* and *sat* the self is called *sadasat*.[107] What is here implied is that

---

104. *Loc. cit.*, oṉrai mundi aduvaduvākak kāṇum aṟivu

105. *Ibid.*, 56 : oḷi iruḷ oruṅguṟāvë

106. *Ibid.*, 57 : iruḷ oḷiyalāk kaṇ...niṉṟu nikkum

107. *Loc. cit*, sadasattām

whatever it knows, it does with the help of outside light, and that it is not an independent knower.

That is to say, it knows a thing to the exclusion of the other things and comprehends things in its experience but differentially.[108]

U.Ś. also appeals to one's own experience for support. Objects which are in light are perceivable to the eye,[109] which is itself not in a lighted zone. That the eye is able to perceive objects while itself encircled in darkness lends plausible support to the presumption that the eye is itself a species of light.

What is more specifically suggested by this analogy in the present context is that the individual self has knowledge in its own right, though of a kind as makes it dependent on a revelatory knowledge.[110]

Kārya avasthā :

Empirical experience is itself therefore a bid toward purification.[111]

Dynamics of Interior Revelation (Uṇarttum Muraimai) :

U.Ś. says very significantly, these enlightening functions of the *atattvas* are themselves again inconceivable without the light of the knowing self, whom they enlighten.[112]

---

108. *Ibid.*, 72 : taṉṉarivāka ellām taṉittaṉi payaṉarundum

109. *Ibid.*, 58 : viḷakkoḷi kalandavaṟṟaik kaṇṇoḷi akala niṉṟe kaṇḍiḍum

110. *Cindanai Urai*, p. 814.

111. *ŚP.*, 18 : toṟṟa malapākam vara

112. *Ibid.*, 63 : avaṉoḷindat tiralkaḷum ceyal ilāvē

The pleasure / pain experiences do not accrue to the Lord because they are appropriated not by the Lord but by the individual self.

This distinction that is implied in its role as the enlightener of knowledge is accounted in the cryptic expression that U.Ś. uses for God, viz., the undefiled.[113]

Self's accessibility to knowledge (Jñāna Vāymai) :

U.Ś. propounds that wisdom is communicated to the individual soul from without by God Himself graciously descending and coming as a preceptor, as a consequence of long-earned penance.[114] Thereby He shows the way to sever connection from 'these', and reach His feet.[115]

U.Ś. says in a very original[116] manner that when individual is bound with *āṇava*, the dark Bond, the impure *māyā* and its effect *māyēya*,[117] on the one hand and the inexhorable *karma* that would not decease without its fruit being experienced[118] on the other, function and articulate but as elements of darkness. So long under the sphere of darkness

---

113. *Ibid.*, 67: aruḷuvaṉ amalaṉ tāṉē

114. *Ibid.*, 68: iṭṭiya tavattiṉālē iṟaiyaruḷ uruvāy vandu

115. *Loc. cit.*, ivaṟṟai nīkkik kuraikaḷal kuṟukumāṟe

116. The originality of this is hailed by Śivajñāṉa Muṉivar in his commentary on *Śivajñānabōdham* and used by him as a solution for many problems. cf. *Māpāḍiyam*, pp. 191 ff.

117. *ŚP.*, 70 : māmāyai; this does not refer to Bindu as understood by many commentators, as Bindu is not strictly a species of bondage. See *Māpāḍiyam*, p. 14.

118. *ŚP.*, 70 : māyā varum iruviṉai

they also serve as factors of darkness, in effect blinding more than revealing to the individual soul in bondage.[119]

But when the soul comes by the light of Divine Grace which dispels the darkness of the Bond, these so-called bonds also function as elements of light.[120]

The fruits of the Divine Knowledge :

'Insight into the true nature of self' (*Ātmadarśanam*), purification of Selfhood' (*Ātmaśuddhi*) and 'gaining of true selfhood' (*Ātmalābham*) are the concomitant results of attaining Divine knowledge.

The two coincident factors that define the nature of 'self-knowledge' (*Ātmadarśanam*) are freedom from *pāśa*, which is more specifically freedom from the sense of 'I' and 'mine' in respect of the *tattvas*.

The self-purification (*Ātmaśuddhi*) is the next level of realisation which is characterised in Umāpati's words as 'surrender of one's efforts, (*taṉpaṇi nīttal*).[121] Though U.Ś. terms it somewhat negatively its significance is positive[122] in contra-distinction to the previous level which is one of surrender of agency.

---

119. *Loc. cit.*, maruḷeṉil iruḷāy niṟkum

120. *Loc. cit.*, aruḷeṉil oḷiyāy niṟkum; cf. *Tiru Aruṭpayaṉ*, 7. 2.

121. Umāpati explains this elsewhere thus : as the holder of lighted torch intent upon finding things that stand behind the light; so, to stand behind Aruḷ, is the true path of uniting thyself to Aruḷ. cf. *Tiru Aruṭpayaṉ*, 7. 8.

122. *Śivajñāṉabōdham*, 10: Meykaṇḍār terms it in the positive sense as 'iṟaipaṇi niṟṟal'

The upper limit of spiritual realisation is represented by U.Ś. as 'self-realisation' (*Ātmalābham*). This is described as immersion in the experience of Being, given by Divine knowledge.

Expanding the idea of self-knowledge (*Ātmadarśanam*) U.Ś. says in words which sound like a conundrum—if self is known by self it can perceive itself by being itself.[123]

It has to become one with Grace which is the general condition of its knowlege and perceive itself only as one with it, and never as a knowing subject, standing apart from the known.[124]

Cosmically speaking Being is disclosed in consequence of purification of knowledge, purified even of knowing of it as the Supreme Light that over-reaches all *tattvas* and other operations.[125]

Instead of viewing Grace as an extraneous condition which facilitates knowledge and action,[126] it should view its knowledge and action as nothing apart from the Divine Grace. If one abides in Grace in this way the Great Goal of Being opens itself up.[127]

U.Ś. says that if one could not intuit being with the help of Grace that is accessible through nothing save

---

123. *ŚP.*, 72: taṉṉari variyum taṉmai taṉṉālē taṉaiyarindāl taṉṉaiyum tāṉekāṇum

124. *Loc. cit.*, tāṉaduvāki niṉrē

125. *Ibid.*, 73: attaṉmai ariyumārum akaṉṟiḍa aduvāy āṉmā cuttamām

126. *Ibid.*, 78: annilai karaṇamākā vakaiyadil arivaḍaṅgi

127. *Loc. cit.*, viyāpiyāya vānpayaṉ tōṉrum

itself,[128] one has indeed neither known Grace nor attained the Goal, to which Grace points.[129]

Listening to the words of the preceptor[130] (who is none other than the presence of God, accomplished in consequence of penance accumulated during past births), meditating on the meaning of such words,[131] getting a clear vision of the truth[132] and remaining absorbed in union therewith[133] - these are the four steps of spiritual wisdom, accomplishment of which constitutes liberation.

U.Ś. describes it as a state of active togetherness with Grace in Freedom, comparable to the togetherness of Grace with the individual soul in bondage.[134]

There must ensue a more intense descent of Grace[135] and a manifestation of Light of Knowledge at whose advent the lights of those afore-mentioned knowledge fade.[136]

By being conscious of them as such in their true colour of finitude[137] and by growing steadfastly in this felt-

---

128. *Ibid.*, 79: toḍarvarum aruḷiṉāl

129. *Loc. cit.*, uḍaiyavaṉ aḍicēr ñāṉam uṇardaliṉṟaṇaidaliṉṟē

130. *Ibid.*, 83 : moḻindavai kēṭṭal

131. *Loc. cit.*, kēṭṭal cindaṉai ceydal

132. *Loc. cit.*, uṇmai teḷindiḍal

133. *Loc. cit.*, adutāṉāka vandavāṟeydal niṭṭai maruvudal

134. *Loc. cit.*, adutāṉāka vandavāṟeydal niṭṭai maruvudal. This is rephrasing of Meykaṇḍār's *Śivajñānabōdham*, 10. 7: avaṉē tāṉe ākiya anneṟi

135. *ŚP.*, 84: tēcuṟum

136. *Ibid.*, 85: uḷḷapaḍiyu muṟṟuṇarndu

137. *Loc. cit.*, cevvē talarndiḍādu uvappa

consciousness one can cherish a lasting love for God, and accomplish the same goal of spiritual tranquility.[138]

The nearest analogy for understanding the advaitic union of the freed soul with God[139] is its advaitic union with Bond.[140]

U.Ś. explains the subtle sense of oneness that distinguished Śaiva Siddhānta from other theories. If it is one that becomes two which later on become 'oned', then says U.Ś. there is only oneness or unity and no account is taken of "uniting"[141]. If it is a case of being two becoming one it will imply that one of the two deceases, as there is no other way of understanding this two in number coming

---

138. *Loc. cit.*, marrat tanmaiyadākum tāne

139. *Tiru Aruṭpayan*, 7. 4, 5:

> Tāḍalai pōṟkūḍiyavai tāmnigaḷā veṟṟinbak
> kūḍalainī ekamenak koḷ.
> oṉṟāṉum oṉṟādiraṇḍāṉum ōsaiyeḷā
> deṉṟaloṉranṟīraṇḍum il.

The Tamil word for one 'oṉṟu' is both a noun and a verb. It stands for number one and also the imperative be or become one. U. Ś. analyses the various shades of sense implied by this word and brings out the precise sense of Advaita as suggested by the proper use of the term 'one'. In this respect it may be remembered that Meykaṇḍār is the first to seek to settle the disputes of Advaita by reference to the meaning of the Tamil word, oṉṟu. cf. *Śivajñanabodham*, 2.1.2. onrënra donrë kāṇ oṉṟe patipaśuvām; also 1.3.1.

140. *ŚP.*, 87 : uṇmaik kuvamai āṇavat tōḍoṉṟe

141. *Loc. cit.*, oṉṟiraṇḍāki oṉṟin orumaiyām; cf. *Māyāvādi nirākaraṇam*, ll 63-4 : parattuḷadël ivaiyum paramārttam, parattiladel oḷimuṉpakar māṟṟam

to be one.[142] If however it be said that there is no 'becoming' one at all, then, says U.Ś. there is also no question of 'one-ing'. If the two do not unite there is no union.[143]

Therefore the only adequate simile that suggests itself to understand the significance of this intractable oneness is the sense in which one has been 'one' with ignorance.[144]

In the same manner in the experience of realisation of transcendence the self experiences by being one.[145]

If *pāśam* endures with its finitising function then there is no manifestation of Infinite Knowledge.[146] If it deceases it is not conceivable.[147]

The eternal *pāśa* does not of course decease. What is destroyed is its Śakti.[148] Before light there is decease for

---

142. *ŚP.*, 87: irumaiyāki oṉṟin oṉṟaḷiyum; cf. *Aikyavādi-nirākaraṇam*, II, 26-7: uṇmaiyil irumaiyum oḻiye eṉil orutaṉmaiyākamun cāṟṟiṉarilare

143. *ŚP.*, 87: oṉṟā dennin oṉṟāgā

144. *Tiru Aruṭpayaṉ*, 7.4: 'To the blind both light and darkness will appear as darkness; the man with perfect sight though he could distinguish light from the darkness cannot see darkness in the presence of the light'. Following U.Ś., Tāyumāṉavar describes the union of the soul with *āṇava*: āṇavattōḍattuvidamāṉapaḍi meyññānat tāṉuviṉō ḍattuvidam cārumnāḷ eṉṉāṭkaṇṇi (14. 28).

145. *ŚP.*, 87: oṉṟi niṉṟuṇarum

146. *Ibid.*, 88: aḻindiḍā denniṉ ññāṉam aḍaivadu karudal vēṇḍā

147. *Loc. cit.*, aḻindiḍum pāśamenniṉ nittameṉṟuraittal vēṇḍil

148. *Loc. cit.*, aḻindiḍum catti. cf. *Poṟṟippahroḍai*, 77-78: āṇavattiṉ ādikuṟaiyāmal eṉpāl aṇukāmal; it may be recalled here that U.Ś. anticipating this objection, defines *pāśam* as one with destructible *Śakti*. *ŚP.*, 20: tamkāla ellaikaḷiṉmiḷum eṇṇariya cattiyadāy

darkness. Darkness is neither destroyed nor does it persist in its function of veiling the eyes.[149]

The limitless store of the two-fold *karma* which gives rise to interminable births[150] becomes infructuous like fried seed and deceases.

The Significance of Pañcākṣara :

Even though self is anchored in the Will of God, his embodied condition, which does not come to an abrupt decease, may revive in him sometimes his old discursive habits;[151] this in effect may thwart the tranquility of his union and unanchor him from being established in it.

U. Ś. suggests of *mukti pañcākaṣara* as the antidote.[152]

The *mantra*, as duly instructed by the Divine preceptor, secures its user from affliction and pervasion from the residual bonds.[153]

U. Ś. enjoins the recital of *mukti pañcākṣara* thus : pronounce the form in which God and Grace stand first;[154]

149. *Ibid.*, 88: oḷiyiṉ muṉṉar aḻindiḍum iruḷum nāśam aḍaindiḍā miḍaindiḍāvē

150. *Ibid.*, 89 : ellayil piṟavi nalkum iruviṉai ericēr vittiṉ ollaiyiṉ akalum

151. *ŚP.*, 90 : viṉaiyum cārum

152. He follows in this regard Meykaṇḍār (*Śivajñānabōdham*, 9.3.1., 2 and 3 and Aruḷnandi (*Siddhiyār* Supakkam, 299).

153. *ŚP.*, 90 : vandavāṟu urai ceyvārai vādiya pēdiyāvē

154. *Ibid.*, 92 : mācivamuṉṉāka ōsaikoḷ

in which case the screening power will turn into Grace and destroy the potency of *āṇava*.[155]

By meditation and contemplation one is enabled to abide in unity with God.

U. Ś. brings this out, following Meykaṇḍār[156] closely in this regard, how spontaneously the liberated man's functions spread in the directions of *yoga, kriyā* and *caryā,* making them all alike merely moments of the experience of *jñāna*. The element of ether makes room for all things within its sphere and permeates them in their very being.[157]

In the same way Divine Grace (*jñāṉam*) permeates and comprehends all things.[158] What is beyond the distinction of outer and inner can also be contemplated as the inner essence of things, accessible from inside.

In natural furtherence of this insight and experience the *pañcākṣara* is recited. The *jñāni's* ritual and worship is thus based on the awareness of Grace's omnipresence.[159]

---

155. *Loc. cit.*, nammēloḻittu arul öṅgum; *Tiru Aruḷpayaṉ*, 9.6 : civam mudalë āmāṟu cërumël tirum pāvam

156. *Śivajñāṉa bōdham*, 11 and 12

157. *ŚP.*, 96 : aṇḍamëviḍa aṉaittum aṉaittaiyum aṇḍam mëvi

158. *Loc. cit.*, kuṟaiviḷā niṟaidalālë; cf. *Koyirriruppadikam*, 5 : kuṟaiviḷā niṟaive

159. *ŚP.*, 97 - eṇṇi añceḻuttu māri iṟainiṟai uṇarndu pōṟṟal... ñāṉapūcaiyāyp pukaḻumaṉṟe..

The realised *jñāni* is also the devotee *par excellence* who with tears of joy and lisping tongue lovingly worships the Lord.[160]

160. *Ibid.* 98 : toṇḍarkaḷ iḍattum...aṇṇale eṉavaṇaṅgi, veṇḍaralaṅgal cinda viḻimoḻi kuḻara meyyë kaṇḍu koṇḍiruppar ñāṉak kaḍalamu darundirörë. This verse follows the *Śivajñāna bōdham* (12th sūtra) and the *Śivajñāṉasiddhiyār* (322, 328). Śivāgrayōgiṉ considers that this sūtra relates to him who belongs to the lowest grade of eligibles and that it deals with *bāhya bhakti*. But Śivajñāṉa muṉivar feels that this sūtra treats of the *jīvanmukta* and enjoins on him various acts of service (*vide* S. S. Suryanarayana Sastri, *Collected Papers*, pp. 400-06). Following U.Ś. carefully we can say this is not prescriptive in any way but descriptive of the *jñāṉi*. The *jñāṉi* out of his compassion for the souls (evvuyirkkum aṉbillār tamakkum aṉbillār—*Siddhiyār* Supakkam, 323) experiencing pain and pleasure in the empirical life,—albeit everything of his is based on his awareness of Grace's omnipresence—does things being one among them, so that they may follow him. For does not (*Tiru Aruṭpayaṉ*, 10. 10) U.Ś. say that the *jñāṉis* out of the depths of their love are troubled and tossed about for the sorrows of their erring kind ?

சிவப்பிரகாசம்

T. B. ஸித்தலிங்கையா

(கட்டுரைச் சுருக்கம்)

உமாபதிசிவம் வடமொழியிலும், தமிழிலும் மிகவும் புலமை பெற்றவராகவும், வேதங்கள், ஆகமங்களின் உண்மைப் பொருளையுணர்ந்தவராகவும் இருந்தவர். அவருடைய எட்டு ஸித்தாந்த சாத்திர நூல்களில் 'சிவப்பிரகாச'மெனும் நூல் மெய்கண்டார் எழுதிய 'சிவஞானபோத'த்திற்கு சார்பு நூலாக விளங்குகிறது. நூறு பாக்களுள்ள இந்நூல் பொது, உண்மை என இரு பாகங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. இவை முறையே கட்டுப்பட்ட நிலையையும், விடுதலை (முக்தி) நிலையையும் விளக்கு கின்றன. இந்நூலின் சிறப்புயாதெனில் மிகச் சுருக்கமாகவும், தெளிவாகவும் சைவ ஸித்தாந்த அடிப்படைக் கோட்பாடுகளை விளக்குவதேயாகும். இந்நூல் ஆன்ம தரிசனம், ஆன்ம சக்தி, ஆன்ம லாபமெனும் மூன்று தலைப்புகளில் முக்திபேறு அடைய செய்யப்பட வேண்டிய பத்து செய்கைகளை (தச கார்யங்கள்) விளக்குவதாக அமைந்துள்ளது. சைவ ஸித்தாந்தக் கோட்பாடு களை விளக்குவதோடல்லாமல் மற்ற தத்துவக் கோட்பாடுகளின் எதிர்மறை விளக்கங்களை மறுப்பதாகவுமமைந்துள்ளது.

கடவுளின் செய்கை லீலையாகவும், பலனை எதிர்பாராததும் அதிலிருந்து விடுபட்டதாகவும் உள்ளது. சிவனே உலகின் தோற்றுவித்தல், காத்தல், அழித்தல் ஆகிய மூன்றையும் செய் தாலும் பாசத்திலிருந்தும், பசுவிலிருந்தும் வேறுபட்டவராகவும் ஆகாசம், காலம், பொருள் தன்மைகளுக்கு அப்பாற்பட்டவ ராகவுமுள்ளார். ஜீவாத்மாவோ, கர்மாவோ உலகின் தோற்றத் திற்குக் காரணமாகா. எனவே உலகைத் தோற்றுவிப்பவன் கடவுளேயென்பது தெளிவு. தோன்றிய அனைத்தும் மூலப் பொருளிலேயே ஐக்கியமாவதால் தோற்றுவித்தல், அழித்தல் இவ்விரண்டிற்குமப்பாற்பட்டவராக கடவுள் இருப்பது புலனுகும்.

அத்வைத மதக் கோட்பாடு போலல்லாமல் 'பல ஆன்மாக்க ளுள்ளன' என்பது சைவ ஸித்தாந்தத்தின் கூற்று. கர்ம பலன்

களுக்கேற்ப பசு (ஆன்மா) தொடர்ச்சியாக பிறப்பு, இறப்புகளுக் கிலக்காகிறது. ‘ஆதியில்லாத அறியாமை’ (மாயை)யிலிருந்து ஆன்மா ஆகாசத்திலும், காலத்திலும் கட்டுப்பட்டதா-கின்றது. இந்த மாயையே இவ்வுலகின் உபாதான காரண-மாகும். ஜடமான உலகம் சைதன்யமான இறைவனிடமிருந்து தோன்ற முடியாது. ஆகவே மாயையும் அநாதியாகும் என்பது சைவ ஸித்தாந்தக் கூற்று. ஆனால் இம்மாயையினின்றும் மலத்தினின்றும் கட்டுண்ட நிலையிலுள்ள பசுவை மலம் நீக்கி இறையின் திருவடியில் கலக்கச் செய்பவர் குருவே. இவர் இறைவனின் உருவமாகவே கொள்ளப்படுகிறார்.

அநாதியான கர்மமே, பசு பல்வேறு செயல்களில் ஈடுபட்டு பிறப்பு இறப்பு எனும் சூழலில் உழல காரணமாயிருக்கிறது. பிரளயத்தின்போது மாயையோடு கர்மாவும் மூழ்கிவிடும். இந்த கர்மாவிலிருந்து ஜீவன் விடுபடுவதற்கு அதன் பயனை இவ்வுலகி-லேயே அனுபவிப்பதொன்றே வழியாகும். உமாபதிசிவம் ஆக-மங்களில் கூறப்பட்டுள்ள சடங்குகளின் மூலமும் புண்ணியம், பாபமெனும் இருவிதமான பலன்களிலிருந்தும் கர்ம வினையை நீக்க இயலுமென்பதை வலியுறுத்தியிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

மேலும் ஆணவம், திரோதாயி, சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை, கர்மம் எனும் பஞ்ச மலங்க்ளிலிருந்து விடுபடாமல் ஆன்மா (பசு) இறையருளைப் பெற இயலாதென்பதையும் உமாபதிசிவம் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார்.

சுத்தாவத்தை என்பது ஆன்மா கர்ம வினைகளின் பலன்களை-யனுபவிக்க பற்பல பிறப்பு இறப்புகளின் மூலம் (கடவுளினிச்சை-யால்) கட்டுண்ட நிலையிலிருப்பதே. பிறகு சரியை, கிரியை, யோகமெனும் மூன்று வழிமுறைகளிலும் தேர்ச்சிபெற்று, குருவின் மூலம் சக்திநிபாதம் பெற்று பந்தங்களிலிருந்து விடுபட்டு உண்மை நிலையை உணர்வதே சைவஸித்தாந்தம் கூறும் நெறியாகும்.

மேற்கூறியவையனைத்தும் பொது அதிகாரத்தில் உமாபதி சிவத்தினால் 50 பாக்களில் விவரிக்கப்பட்டுள்ளன. உண்மை-யதிகாரத்தில் (மெய்கண்டார் சூத்திரம் 3 முதல் 12 வரை) ஆன்ம இலக்கணம், ஐந்து அவத்தைகள், உண்மை உணர்த்து

முறைமை (ஆன்மா இறையருளால் புலன்கள் மூலம் பொருள் களை அறியும் முறை), ஞானவாய்மை (இறைவனே குருவாகி மெய்ஞானம் உணர்த்துவது), ஆன்ம தரிசனம் (ஆன்மா ஆணவ மலம் நீங்கி தன்னிலை உணர்தல்), ஆன்ம சுத்தி (தன் பணி நீத்து இறைவனிடம் சரணடைதல்), ஆன்ம லாபம், (இறைவ னுடன் இரண்டற ஒன்றியிருக்கும் நிலை), புனித மந்திர உபதேசம் (முக்தி பேறுபெற குருமூலம் புனித பஞ்சாட்சர மந்திர உபதேசம் பெறுதல்), முக்தியடைந்த ஆன்மாவின் தன்மை முதலியவை விவரிக்கப்பட்டுள்ளன.

இறுதியில் உலகாயதம் முதல் சிவாத்வைதமெனும் கடைசி நிலைவரை, ஆன்மாவின் கட்டுண்ட நிலைமுதல் முக்தி நிலையடை-யும் வரை சைவ ஸித்தாந்தக் கோட்பாடுகளின் மூலம் எடுத்துக் காட்டவே 'சிவப்பிரகாசம்' எனும் இந்நூல் எழுதப்பட்டது என உமாபதிசிவமே கூறியுள்ளார்.

TIRUVARUṬPAYAṈ

K. D. Thirunavukkarasu

Śages and seers, saints and siddhas and philosophers of India are known as the peaks of our ancient wisdom. They are free from the spirit of snobbery; their daily tasks are charged with meaning; their slightest movements reveal the grace within and their words are weighed with wisdom. They abhor oppression and suppression in any form and detest exploitation of man by man.

Saints have no distinction of caste, creed, sex or social status. Saints are supermen who arise above all narrow considerations. In the most unexpected places, and in the families of down-trodden, saints have born and have illuminated the world with their divine wisdom.

U. Ś. has secured a place in the galaxy of saints who have not only preached but also practised the lofty ideals of mysticism.

Till recent times, there was no clear-cut distinction between the spheres of religion and philosophy in our country. Saints and sages were adored as great devotional poets, propounders of metaphysics and mysticism. In this light, U. Ś. shines both as a saint and poet-philosopher.

U. Ś. had played an important role in the systematisation and crystalization of the doctrines of the metaphysics of Śaiva Siddhānta and introducing it to the common man. He dazzles as a diamond in the holy line of the 'Great Preceptors', the *Santāna-kuravas*, who have expounded the tenets of Śaivism. He has been acclaimed as the 'Fourth Guru' in this luminous line of *Santāna Ācāryas*.

U. Ś. has composed a number of metaphysical works, treatises and catechisms to propagate the basic principles of

Śaiva Śiddhānta. For the first time, he had put into writing the history of the codification of the sacred scriptures of Śaivism.

Tiruvaruṭpayaṉ, a mini-composition, deals with the 'Fruits of Divine Grace', which can be otherwise called the 'Doctrines of Divine Grace'. This is a unique composition in the whole range of holy scriptures of Hinduism where we could not find a parallel to this treatise that deals with the doctrines of 'Divine Grace'.

In the second decade of this century, some of the Western Scholars of Oriental Wisdom, expressed that the Hindus have no notion or conviction about the values of 'Divine Grace'.[1] The reason for this unfortunate and unwarranted remark is their ignorance or lack of knowledge about the existence of this work and also their scornful attitude towards the southern schools of Śaivism and Vaiṣṇavism of India.

Form and Theme of Tiruvaruṭpayaṉ

This work contains ten chapters, each in turn contains ten verses, excluding the invocatory verse. The verses employed in this treatise are known as *Kuṟaḷ Veṇbā* ; i.e. the shortest form of *Veṇbā* (the quatrain) metre in Tamil versification. *Kuṟaḷ Veṇbā* is an aphorism in two lines, which can be called as 'Couplet'. The forerunner in utilising this type of Tamil prosody, is Tiruvaḷḷuvar, the poet-philosopher of the post-Sangam period.

Muppāl, the *magnum opus* of Vaḷḷuvar, which is popularly known as *Tirukkuṟal*, contains 1330 *Kuṟaḷ Veṇbās* (Couplets), which are very similar to the verses of *Tiruvaruṭpayaṉ* of U. Ś.

1. John Meckenzie, *Hindu Ethics*, Oxford University Press, London, 1922, pp. 128-30.

This metre requires much to be compressed into two lines, having seven feet between them, renders constant ellipsis indispensable.

Tiruvaruṭpayaṉ abounds in short and memorable aphorisms, that can be called epigrammatic sayings, charged with a powerful brevity. The lofty truths which U.Ś. "desires to impart into some single phrase, forging it in a polished gem, and expressed in an exquisite form, that it shall not lightly drop from the mind and memory". In this aspect, this work is closely associated with *Tirukkuṟaḷ*.

Significance of Tiruvaruṭpayaṉ

We have noticed how this work has a close resemblance with *Tirukkuṟaḷ* in its form. Besides this, this work has acquired a link with Vaḷḷuvar's *Muppāl*. This didactic literature contains three great divisions viz; *Aṟattuppāl* (Division on Moral Values), *Poruṭpāl* (Division on Socio-economic Values) and *Kāmattuppāl* (Division on Psychological Values). But there is no division that deals with *Vīḍu*, the eternal Bliss, the fourth *Puruṣārtha* that is enumerated in the list of the ends of life. In order to supplement this dearth of spiritual values in *Tirukkuṟaḷ*, the doyens of Śaivite theology of Tamilnadu, treat this work of U. Ś. as Vīṭṭiṉpāl, as an appendix to Vaḷḷuvar's *Tirukkuṟaḷ*. This significant feature of *Tiruvaruṭpayaṉ* can be gleaned also from the didactic work *Muthumoḻi-mēlvaippu* of Veḷḷiyambala Muṉivar, who had included *Tiruvaruṭpayaṉ* in his work, as the fourth division of the above-cited ethical work.

The most important or the exemplary character of *Tiruvaruṭpayaṉ* has been extolled by the scholars of Śaiva theology. Mariasusai Dhavamony observes that "The

Tiruvaruṭpayaṉ is the only work in the religious literature of India, exclusively devoted to the theology of divine grace, as far as we know",[2] which highlights the significant feature of this work.

Another important aspect of this work is that it abounds in fascinating similes, arresting metaphors and penetrating insights based on felicity of imagination.

Classification of the Chapters

Tiruvaruṭpayaṉ contains ten chapters. They are on the Nature of the Supreme, Nature of the Soul, Nature of *Pāśa* or Bondage, Nature of the Divine Grace, Nature of the Divine Preceptor, Illumination of the Celestial Path, Illumination of the *ātmā* (Soul), the Nature of the Supreme Bliss, the Truth of Divine *mantra (Pañcākṣara)* and the Nature of the Sanctified Souls or the *jīvanmuktas*.

These chapters are traditionally classified into general (chs. 1-7) and the significant (8-10) or special parts of this work.

These ten chapters can be classified into five groups for an intensive study that will enable us to understand and appreciate the penetrating insight of U. Ś. The central idea of his exposition revolves around the Divine Grace that bestows the attainment of the ultimate goal of human life, i.e. the liberation of the soul from the human bondage. U. Ś. lays stress on the important role of grace which warrants a special attention in the intensive devotion or the *bhakti* of the devotees.

---

2. Mariasusai Dhavamony, *Love of God according to Saiva Siddhanta*, Oxford, 1971.

Five-fold Classification

The first three Chapters of *Tiruvaruṭpayaṉ* deal with the Three Basic Realities; the second group exemplifies the greatness of Divine Grace and Divine Guru (4, 5); the third part explains the Path of Liberation, the Illumination of the Soul and the Nature of the Supreme Bliss (6, 7, 8); the fourth division deals with the Divine *mantra* (9); and the fifth describes the quality of *jīvanmuktas* (10).

Now, let us analyse some of the maxims of *Tiruvaruṭpayaṉ* in the light of this classification.

1. Three Basic Realities

The first three chapters of *Tiruvaruṭpayaṉ* enunciate the principles of 'Three Basic Realities' of Śaiva Siddhānta philosophy which are known as *Tripadārtha*. In the first chapter, we find the qualities of the Supreme Being *(Pati Mutu Nilai)*, that are described in great length. In the first couplet, the omnipresence of Lord Śiva has been portrayed with a popular simile. U.Ś. categorically expresses that "Like the Letter 'A' *(akaram)*, the incomparable Lord is the embodiment of intelligence and pervades everything without change (1). In this verse, U. Ś. establishes the supremacy of Śiva, who excels time, space, action and intelligence.

Then, he tells that the eternal souls will attain Divine Nature by his *aruḷśakti* (Divine Grace), which is inseparable from the Lord Śiva.

In this aphorism, U. Ś. asserts that the Divine Grace of Śiva is usually the *Śakti*. i.e. his consort (2).

Another interesting verse in this chapter classifies the forms of Śiva. U. Ś. says—"He is one with form, is formless

and at the same time is one with form and without form. To the wise, he is a pure *cit (jñāṉa)*" (5). All that U. Ś. wants to preach us is that none of the forms that human mind can think of could be predicated by God, and that the forms are manifestations of his *śakti*.

In the last verse of this chapter, he advises the devotees "to love and meditate on Him. Then you can know Him without any iota of doubt. He will dwell in your heart. He is the supreme panacea which will cure your prolonged disease of incessant births and deaths" (10).

The Omnipotence and the Supremacy of the Lord are expressed in this chapter by the terms *Iṟai* (Immanence or the Supremacy of the Lord, 1), *Pirāṉ* (Lord or Leader, 2), *Avaṉ* (One who has no comparison, 4), *Uḷaṉ* (Eternal Being, 5), *Mēl oruvan ilātān* (One who has no master, 6) and *Śaṅkaran* (Benificent, 9). These epithets express that He is one without any Equals, i.e. Supreme.

In the second chapter on the 'Nature of the Soul', U.Ś. speaks about the plurality of souls with special reference to the liberated souls and those who languish for liberation (11). He divides the souls into those who have three *malas (Sakalas)*, those who have two *(Praḷayākalas)* and those who have only one *(Vijñānakalas)*-(12). Then he tells that "these three classes possess the *mūla mala*, that is, the primordial impurity *āṇavamala* (13). He sarcastically remarks whether it is appropriate to call the soul as *aṟivu* (endowed with intelligence) which cannot understand anything except in conjunction with the five senses (15).

He dilates upon the very nature of the soul in two other verses. He says that "*sat* (Reality) cannot perceive *asat* (Unreality), *asat* cannot perceive anything; that which is united to both and understands both is *sadasat* or the soul"(17). U. Ś., out of his pity for the poor souls, exclaims

that "Oh ! when will the souls be relieved from the unavoidable sufferings and escape from their cycle of births and deaths and enjoy Bliss by attaining His *aruḷ* (Grace)?" (20)

This chapter illustrates that how souls, despite the fact that God is present in them as light and life, do not recognise Him because of their being veiled by *āṇavam*, the Ego.

An exhaustive study of Ego is made in the third chapter that describes the 'Nature of Bondage or Darkness'. The saint observes that "we cannot deny the existense of misery of birth, the bliss that results from the deliverance from this misery and the help of the divine grace that ensures deliverance" (21), just because these are hidden by *āṇavam*. The inherent nature of *āṇavam (iruḷ)* has been explained in a number of verses with great vigour.

In one of the verses in this chapter, *āṇavam*, has been compared to a bewitching damsel. The author says that "though this dark coloured damsel embraces everyone, its lack of chastity is not perceived by anybody" (25).

What does this mean ? U. Ś. means to say that *āṇavam* interpenetrates all souls, but does not reveal its power of darkness to the soul in which it resides. So, the damsel deceives her beloved and does not take care of her virtue.

In the last stanza, he admonishes the soul and persuades it to develop the faculty of receiving efficient Grace from God. Then, he tells that the *āṇavam* will lose its grip over the souls, when the true realisation of God emerges in the minds of men. This has been expressed in a figurative form : "Like the lamp which loses its brightness at daybreak, before the resplendent sun, *māyai* enlightens the souḷ

by its various forms of body, senses etc, as long as the dark night of *viṉai (karma)* lasts and loses its brightness once the light of *śivajñāṉam* appears" (30).

2. Greatness of Divine Grace and Divīne Guru

In the fourth chapter, the greatness of divine Grace has been described in great detail. When the darkness of *āṇavam* is dispelled by divine and mystic wisdom imparted in the shape of Grace, the soul begins to realise its true nature. There is nothing more precious in this world than divine Grace, as there is nothing greater than the liberation of the soul or the attainment of *vīḍu (mokṣa)* (31).

The essential features and fruits of Grace are pointed out in the following manner:

"Like the action of sun upon the earth, *aruḷ* is the Great Light which illuminates everything *(cit* and *acit)* and causes souls to perform *karma* and to enjoy the fruits of such *karma*. Unless the supreme Grace illuminates the soul, the soul cannot understand itself. Like the fish in the milky ocean, the souls, instead of experiencing the heavenly joy, which surrounds it, wallow in the misery of illusion" (32-4). "Try to rest the soul on the Blissful Love (Grace), after subduing your active passions" (39).

"A soul which has contact with the grace of god, but does not realise the significance of its contact with Grace, could not reap the fruits of grace, that is, *Vīḍu (mokṣa)*" (40).

In these thought-provoking epigrams, U.Ś. gives vibrant expression to one of the fundamental doctrines of the metaphysics of Śaiva Siddhānta.

The lofty wisdom enshrined in this chapter appears as the sheet-anchor of this treatise on Divine Grace.

Thus the sum and substance of this chapter is given in the tenth aphorism in a condensed form. It has been reiterated that "if a soul wishes to liberate itself from the bonds of Ego, it should listen attentively to the teachings of grace".

In Śaiva tenets, the *guru* has been considered as the incarnation of Divine Grace. This view has been explained in the next chapter *(Aruḷuru Nilai)*. The author describes how the grace operates in the form of *guru*, through whom the mystic knowledge is revealed to the devout soul, and tells that this manifestation is the fruit of the Grace.

The fourth stanza paints a glowing picture of the divine *guru*. It expresses that Śiva performs the works of creation, preservation, destruction and concealment without any manifest appearance. But his boon of Grace, is performed unseen in the form of a *guru*. The world does not realize Śiva's appearance in the human form of a *guru*.

3. The Path of Liberation, The Light of the Soul and the Nature of the Supreme Bliss

In this division, the fruits of divine grace are elucidated in a simple and systematic manner. By contact with the spiritual preceptor, the soul learns the ways and means of grasping the true nature of a thing with the help of Grace.

U.Ś. instructs us to realise steadily the spiritual light of Grace, which will bring spiritual experience to the soul and also insists us to remain in this blissful vision of divine light (60).

Self-realisation is not the be-all and end-all of the spiritual ascent towards final liberation ; it leads further, to self-purification and ultimately God-realisation.

In the chapter on *Uyir Viḷakkam* (VII) the ways and means for self-purification of the souls are pin-pointed.

Then the 'State of Bliss', which can be attained by self-purification is depicted with minute detail. Through self-surrender of the soul at the feet of God, the supreme bliss is achieved.

The unique type of union of the soul and God as enunciated in the metaphysics of Saiva Siddhānta, has been illustrated in the 74th verse with great clarity and precision.

There are two significant words in Tamil that give the meaning of foot and head respectively. They are *tāḷ* (foot) and *talai* (head). As the two words *tāḷ* and *talai* combine into one word *tāḍalai*, the devotee is mystically united with the Lord as one. This verse, makes clear that the union of soul with God is not like that of complete assimilation of soul as in the Advaita, but it is a sort of inseparableness maintaining their individuality as the conjunction of the two separate words *tāḷ* and *talai* into *tāḍalai* (74).

The saint-philosopher tells that "If the God and Soul are one, then there is no union in Beatitude. If they are two, no such distinction is perceived in Beatitude. Therefore, they are neither one nor two" (75).

Another important aspect of the 'State of Bliss' explained in this chapter, is the metaphorical representation of the marriage of *Jīvātmā* with *Paramātmā*, that is popularly

known as *nāyaka-nāyaki bhāva* or the 'marriage of mystic love' (72).

4. The Divine Mantra

This chapter begins with the statement : "The Āgama, the Veda and Śāstras only explain the truth of *pañcākṣara*, the Divine *mantra*" (81). "The Lord, His *śakti*, *pāśa*, *māyā* and soul are all comprised in the Praṇava" (82). Then it concentrates on the esoteric treatment of the *mantra*.

5. The State of the Sanctified

The experience of God by the Bhaktas and their mental state are explained under this heading.

The realised souls are known as *jīvanmuktas*. In a nut-shell, the state of *jīvanmuktas* is described vividly as follows : "They sleep, hid in the bosom of the Supreme Intelligence ; the Supreme Bliss hid in their hearts. So, there is no need for any other word" (91). U. Ś. intends to teach in this couplet that God dwells in a special way in the soul of the *bhaktas* as their spiritual light, and it is only those who love him that can perceive this Divine light.

The message of U.Ś. is that the Love of God *(bhakti)* is not only the means of release but it takes the higher form of love after release and ensures mystical union itself.

Thus the quintessence of the Philosophy of Śaiva Siddhānta is enunciated by U.Ś. in a simple, brief and scintillating way in this compact treatise known as *Tiruvaruṭpayaṉ*.

SELECT BIBLIOGRAPHY

1. *Tiruvaruṭpayaṉ*. (Tamil Texts & Notes) with English and Hindi Translations, Kasi Mutt, Thiruppananthal, 1966.

2. *Tiruvaruṭpayaṉ Teḷivukkaṭṭurai*, Thiruvavāduthurai Mutt, Thiruvavaduthurai, 1957.

3. Dandekar, R. N. *Some Aspects of the History of Hinduism*, University of Poona, Poona, 1967.

4. ———, *Insights into Hindusim*, Ajanta publications, Delhi, 1979.

5. Daśgupta. S.N. *A History of Indian Philosophy*, Vol. 5; Southern Schools of Saivism, Cambridge, 1969.

6. Devasenapathi, V. A. *Saiva Siddhanta,* University of Madras, Second Edition, 1966.

7. Dhavamony, Mariasusai. *Love of God According to Saiva Siddhanta*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

8. Mackenzie, John. *Hindu Ethics*, Oxford University Press, London, 1922.

9. Ramakrishnan. V. *Perspectives in Saivism*, University of Madras, Madras, 1978.

10. Thirugnanasambandhan, P. *The Concept of Bhakti,* University of Madras, Madras, 1970.

திருவருட்பயன்

K.D. திருநாவுக்கரசு

(கட்டுரைச் சுருக்கம்)

உமாபதி சிவம் அருளிச் செய்த 'திருவருட்பயன்' எனும் நூல் சைவ சித்தாந்தக் கோட்பாடுகளை சுருக்கமாகவும் தெளிவாகவும் எடுத்துரைக்கிறது. இது, திருக்குறளைப் போல குறள் வெண்பாக்களாலானது. இந்நூலைப் பத்து அதிகாரங்களாகப் பிரித்து, ஒவ்வொரு அதிகாரத்திலும் பத்து குறள்களை இயற்றியுள்ளார் ஆசிரியர் உமாபதி சிவம்.

திருக்குறள் அறம், பொருள், இன்பம் எனும் மூன்று பகுதிகளாக பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. அந்நூலில் விவரிக்கப்படாத நான்காம் நிலையான 'முக்தி' அல்லது 'வீடு பேற்'றைப் பற்றி விளக்குவதால், சிலர் திருவருட்பயனைத் திருக்குறளின் நான்காம் பகுதியாகவும் கருதுவதுண்டு. எனவே இந்நூல் சைவ சித்தாந்தத்தில் பெருமைக்குரியதாகக் கொள்ளப்படுகிறது.

திருவருட்பயன் என்னும் பெயர், திருவருளால் உணரும் பயன், 'திருவருள் கண்ணாகக் காணும் பொருள்நிலை' என விரிந்து, அதனை உணர்த்தும் நூலுக்குக் காரணக்குறி ஆயிற்று.

இந்நூலின் பத்து அதிகாரங்கள் முறையே இறைவனின் இயல்பு, உயிர்களது முறைமை, ஆணவ மலத்தின் தன்மை, இறையருள் தன்மை, ஞானகுருவின் தன்மை, உண்மைப் பொருளை உணரும் முறைமை, ஆன்ம சுத்தி, ஆன்ம லாபம், பஞ்சாட்சர திருமந்திரம், முக்தியடைந்தவர்களின் நிலை என்பவற்றை விளக்குகிறது. இவ்வாறு சைவ சித்தாந்த அடிப்படை கோட்பாடுகளனைத்தையும் குறள் வெண்பாக்களின் மூலம் சுருக்கமாகவும் தெளிவாகவும் விளங்கச் செய்யும் இந்நூல் தனிச் சிறப்பு பெற்றதாகும்.

உண்மை நெறி விளக்கம்

கே. ஏ. ஸபாரத்தினம் சிவாச்சாரியார்

உண்மை நிலையானது பதி, பசு, பாசம் என மூன்ருக உள்ளது. இவைகளில் பாசம் ஜடமாகும். ஆகவே அதற்கு முயற்சி கிடையாது. பசுவிடம் முயற்சி செய்யும் தன்மை இருக்கின்றது. ஆகவே அது நம் முயற்சி மூலமாகப் பாசங்களிலிருந்து விடுபட்டு நல்ல நிலையை அடைய வேண்டியுள்ளது. ஆனுல் இந்தப் பசுவாகிய உயிர், அறிவு மறைக்கப்பட்டு, உடல் முதலியவைகளுடன் கூடித் தன்னிலையை இழந்து பிறப்பு, இறப்பு என்கிற சிக்கலில் மூழ்கியுள்ளது. இந்நிலையை மாற்றி பசுவாகிய ஜீவனுக்கு பாசப்பொருளை அனுகூலமாக நடத்தவும் உண்மை நிலையைத் தெரிவிக்கவும் ஓர் துணை வேண்டியுள்ளது. அந்த இன்றியமையாத பொருள் இறைவனுகும். ஆண்டவன், சிவன், கடவுள், பதி எனப் பல பெயர்கள் அதற்கு உண்டு. இவ்வுண்மைகளை உள்ளே அடக்கியுள்ள நூல்களே சிவாகமங்கள். முக்கியமாக சிவாகம நெறி நின்று சக்தி நிபாதம் (சிவ தீக்ஷை) அடைந்தவர்களுக்கு சிவனே குருவாக எழுந்தருளி தத்துவமாகிய பதி, பசு, பாசம் என்னும் முப்பொருள்களும் கசடற விளங்க அருள் பாலிக்கிருர்.

இந்த பதி - பசு - பாச - ஞானமே தசகார்யம் எனப்படும். இக்கார்யம் தத்வ-தாத்விக ஞானம் என்றும் பெயர் பெறும். அதாவது இந்த ஞானத்தால் ஆத்ம போதம் ஏற்படும். இந்த பசுஞானம், பாசஞானத்தோடு பரசிவமே பதி என்கிற உணர்ச்சி-பூர்வ ஞானம் சிவாத்வைத சித்தாந்த முக்தியை அளிக்கிறது. இந்த அறிவை அறிந்துகொள்ளும் வழிதான் உண்மை நெறி எனப்படும். இந்த உண்மை நெறியை உமாபதி சிவம் மக்களுக்கு எளிதில் புரியும்படி விளக்கியுள்ள ஆறு செய்யுட்களடங்கிய நூலே உண்மை நெறி விளக்கம் ஆகும்.

சிவாகம முறையில் சிவாலயங்களில் நடைபெறும் பத்து தின உத்ஸவங்கள் (ப்ரம்மோத்ஸவம்) தசகார்யம் எனப்படுகின்றன.*

---

* ப்ரம்மோத்ஸவத்தின் தத்வங்கள் ஆகம க்ரந்தங்கள் மூலமாகவும் மற்றும் கர்ண பரம்பரையாகவும் பல கோணங்களில் விளக்கப் பட்டுள்ளன. இது சம்பந்தப்பட்ட சில விஷயங்களை எமது நிலையம் வெளியிட்டுள்ள 'சிவாலயங்களும் ஆலயக்கிரியைகளும்'

15280

எவ்வாறு கொடியேற்றம் முதல் கடைசி தினம் வரையில் நடத்தப்படும் உத்ஸவங்கள் பதி - பசு - பாச - ஞானத்தை

(*Siva Temple and Temple rituals*, pp. 92-102) என்ற புத்தகத்தில் கே. ஏ. ஸபாரத்னம் சிவாசார்யார் விவரித்துள்ளார். இக்கோணங்களில் ஒன்றுதான் ப்ரம்மோத்ஸவத்தில் பத்து நாட்களில் நடைபெறும் பல விஷயங்கள், பதி-பசு-பாசம் என்ற த்ரிபதார்த்தத்திற்கு நெருங்கின தசகார்யங்களுக்குப் பொருந்துகின்றன என்பதாகும். இக்கருத்து பொதுவாகத் தெரிந்தாலும் அடையார் நூல் நிலையத்தின் சுவடிகள் தொகுப்பில் (டி. எண் 62) **யோகஜ தந்த்ரம்** எனும் ஆகமத்தில் **'ஸங்கல்ப நிராகரணம்'** எனும் நூலில் உள்ளபடி உத்ஸவத்தில் நடக்கும் எந்தெந்த விஷயங்கள் தசகார்யத்திற்கு ஒப்பாகவுள்ளன என்பது குறிப்பாகக் காட்டப் பட்டுள்ளது.

இந்நூலின்படி—

த்வஜாரோஹணம். பீஜாங்குரார்ப்பணம்	=	தத்வ ரூபம்
வாஹனத்தில் சிவன் பவனி வருதல்	=	தத்வ தர்சனம்
யாகசாலை	=	தத்வ சுத்தி
வ்ருஷப வாஹனத்தில் சிவதர்சனம்	=	ஆத்ம ரூபம்
தேரில் வலம் வருதல்	=	ஆத்ம தர்சனம்
சாந்து சேவை என்ற க்ருஷ்ண கந்த ஸமர்ப்பணம்	=	ஆத்ம சுத்தி
தீபாவலோகனம்	=	சிவ ரூபம்
தீர்த்தவாரி க்ருத்யம்	=	சிவ தர்சனம்
த்வஜாவரோஹண தினத்தில் கும்பாபிஷேகம்	=	சிவ யோகம்
சிவசக்தி ப்ரணய கலஹம் என்ற திருவூடல்	=	சிவபோகம்

யோகஜ தந்த்ரத்தில் *(பக், 170-71ல்)* இக்கருத்துக்கள் உள்ள ச்லோகங்களாவன—

उत्सवमधिकृत्य ग्रन्थान्तरतो वचनानि संकल्पनिराकरणे-

ध्वजारोहादि तीर्थान्तं दशकार्यमिदं भवेत् ।। 9
एतानि दशभेदानि त्रिपदार्थस्य उच्यते ।
बीजाङ्कुरार्पणं चैव ध्वजारोहणमेव च ।। 10
तत्त्वरूपमिति ख्यातं यानं तत्त्वस्य दर्शनम् ।
यागदीक्षाध्वशुद्धिः स्यात्वृषारूढात्मरूपकम् ।। 11
आत्मदृश्यं रथयानं कृष्णगन्धात्मशोधनम् ।
दीपावलोकनं चैव शिवरूपमिति स्मृतम् ।। 12
तीर्थं तु दर्शनं विद्यात् योगं कुम्भाभिषेचनम् ।
शक्तियात्रा महेशस्य शिवभोगमिति स्मृतम् ।। 13
एवं तु दशकार्याणि, दीक्षा चोत्सवमुच्यते ।

—S.S.J.

விளக்குகின்றன என்பதை விவரிப்பதே இக்கட்டுரையின் தலையாய அம்சமாகும்.

தசகார்யமானது—தத்வ ரூபம், தத்வ தர்சனம், தத்வ சுத்தி, ஆத்ம ரூபம், ஆத்ம தர்சனம், ஆத்ம சுத்தி, சிவ ரூபம், சிவ தர்சனம், சிவ யோகம், சிவ போகம் என பத்து வகைப் படும். இந்த பத்து நிலைகளையும் சுருக்கமாக ஆறு செய்யுட்களில் உமாபதி சிவம் விளக்கியுள்ளார்.

செய்யுள் 1: முதல் செய்யுளில் தத்வ ரூபம், தத்வ தர்சனம் தத்வ சுத்தி ஆகிய மூன்று நிலைகளை விளக்கியுள்ளார். ப்ருதிவி (மண்) முதல் நாதம் வரையுள்ள முப்பத்தாறு தத்வங்களையும், கரணங்கள், புவனம், போகம், கர்மா இவைகளுக்கு ஆதார-மாகவுள்ள சரீரத்தையும் ஆத்மாவுக்கு வேறுபட்டதாகக் காண்பதே தத்வ ரூபமாகும். தத்வ தர்சனமாவது இந்த முப்பத்தாறு தத்வங்களும் மாயையின் கார்யமென்றும் ஜட பதார்த்தமென்றும் அறிவதாகும். இந்த அறிவைக்கொண்டு அந்த ஜட பதார்த்தங்களை நீக்கி தன்னை நித்யமாய் அறிந்து கொண்டு நிற்பது தான் தத்வ சுத்தியாகும். ஜீவன் இடைவிடாது ஸம்ஸார ஸாகரத்தில் மூழ்குவதிலிருந்து மீளவே சுத்த சிவ-மானது குரு வடிவாக எழுந்தருளி பாச நீக்கம் செய்கிறான். இது சிவ தீக்ஷையாகும். இந்த தீக்ஷையில் ஷடத்வ சோதனை என்கிற ஆறு முறைகள் உள்ளன. அவை முறையே மந்த்ர, பத, வர்ண, தத்வ, புவன, கலா என்பவையாகும். இவைகளை அத்வாக்களென்பர்.

ப்ருதிவி முதல் சிவம் (நாதம்) வரை உள்ள தத்வங்கள் முப்பத்தாறு. இவற்றில் சுத்த மாயா தத்வங்கள் ஐந்து, அசுத்த மாயா தத்வங்கள் ஏழு, ப்ரக்ருதி மாயா தத்வங்கள் இருபத்தி நான்கு என தத்வங்கள் மூன்று வகைகளாகின்றன.

சுத்த மாயா தத்வத்திலிருந்து நான்கு நிலை வாக்கு உண்டாகின்றது. அதனுடன் சிவம், சக்தி, ஸாதாக்யம், ஈச்வரன், சுத்த வித்யை என்று ஐந்து சுத்த அல்லது சிவ தத்வங்கள் ஏற்படுகின்றன.

அசுத்த மாயையிலிருந்து மாயை, காலம், நியதி, கலை, வித்யை, ராகம், புருஷம் என ஏழு வித்யா தத்வங்கள். உண்டாகின்றன.

ப்ரக்ருதி மாயையினுல் உண்டாகும் தத்வங்கள் பின்வருமாறு : சித்தம், புத்தி, அஹங்காரம், மனஸ் ; காது, கண், மெய், நாக்கு, மூக்கு ; வாக்கு, பாதம், பாணி, பாயு, உபஸ்தம் ; சப்தம், ஸ்பர்சம், தேஜஸ், ரஸம், கந்தம் ; (தன்மாத்ரைகள்) ; ஆகாசம், வாயு, தேஜஸ், அப், ப்ருதிவி (பஞ்ச பூதங்கள்) : இவை ஆத்ம தத்வங்கள் அல்லது புருஷ தத்வங்கள் எனப்படும்.

தத்வங்களை அறிந்து நல்ல மார்க்கத்தில் நடக்க அதன் பயனுக உண்மை விளங்கும். அந்நிலையில் பாச நீக்கம் ஏற்படுகிறது. இதற்கு முக்யமாக குரு முகமாக சிவ தீக்ஷை செய்து கொள்ள வேண்டும். அத்தருணத்தில் ஆறு அத்வாக்கள் மூலமாக உண்மை புலனுகிறது. ஆறு அத்வாக்களில் ஆருவது கலாத்வா. இது ஐந்து வகைப்படும் அவைகளாவன : நிவ்ருத்தி, ப்ரதிஷ்டா, வித்யா, சாந்தி, சாந்த்யதீதா என்பனவாம்.

நிவ்ருத்தி கலை :

शिवः भूतानां संसारनिवृत्तिं यया शक्त्या करोति सा निवृत्तिः ।

பஞ்ச பூதங்களாலான சரீரத்துக்கு ஆணவ மல, மாயா மல கார்யத்தினுல், கார்மிக மல பாசம் ஏற்படுகிறது. அதனுல் சுக துக்கங்களும் அதன் பொருட்டு சுவர்க்க நரக போகங்களும் ஏற்படுகின்றன. இது பசுவான ஜீவன் பிறப்பு, இறப்பு என்கிற ஸம்ஸார சூழலில் சிக்குண்டு கிடப்பதைக் காட்டுகிறது. இவ்வாறு சிக்காமல் அவைகளிலிருந்து விடுபடும் நிலையே நிவ்ருத்தி கலையாகும். இதற்கு தத்வ ஞானம் முதலானவை அவசியம்.

ப்ரதிஷ்டா கலை :

निवृत्तेः प्रतिष्ठापकत्वात् प्रतिष्ठा ।

ஸம்ஸார தொடர்பு நீங்கி ஆத்மாவைத் தனித்து நிற்கச் செய்யும் கலை.

வித்யா கலை :

தனித்து நிற்கும் ஆத்மாவிற்கு உண்மை ஞானத்தை அளிப்பது.

या विद्या सविकल्पकज्ञानरहितां विद्यां ददाति सा विद्याकला ।

விகல்ப அறிவானது நிச்சயமற்ற தன்மை அல்லது அஸத்யத்தை ஸத்யமென்றும், இல்லாததை இருப்பதாகவும் நினைக்கும் ப்ராந்தி (भ्रान्ति) ஞானம். இத்தகைய அறிவைத் தவிர்த்து உண்மை அறிவை இக்கலை அளிக்கிறது.

சாந்தி கலை :

या कला आत्मनः दुःखोपशमनं दधाति सा शान्तिः ।

யதார்த்தமான ஞானம் அதாவது தத்வ-தாத்விக ஞான, ஆத்ம ஞானங்களைத் தெளிவிக்கும் பயிற்சியின் பலனான அறிவே ஜீவனை (பசு) துன்பமற்ற நிலையில் நிறுத்தும் கலை இது.

சாந்த்யதீத கலை :

निर्विकल्पकज्ञानमेव शान्त्यतीतकला ।

இந்நிலையில் ஆத்மா தான் இதுவரை கண்ட ஆத்ம போதத்திற்கும், தத்வ-தாத்விக ஞானம் இல்லாமல் சரீரம், கரணங்கள் இவைகளோடு பல புவனங்களில் போகங்களை அனுபவித்து சுக துக்கங்களை துய்ப்பதற்கும் சிவனருளே காரணம் என்று கண்டு, ஆத்ம ஞானம் கிடைக்கப்பெற்று அதன் காரணமாய் சிவ ஞானம் பெற்று சிவமாக ஒன்றி இருப்பது சாந்த்யதீத கலை. இதை சுத்த அத்வைத ஞானம் என்பர்.

இந்த ஐந்து கலைகளில் முப்பத்தாறு தத்வங்களையும் ஒன்று காண்பதே தத்வ சோதனையாகும். இதை தத்வ சுத்தி என்றும் கொள்ளலாம்.

தத்வங்கள் :

சிவ தத்வங்கள் ஐந்து. இவைகளில் சிவம் உருவமற்றது. நாதம் என்று கொள்ளலாம். அதி ஸூக்ஷ்மமானது. அடுத்ததான சக்தி சிவத்துடன் ஒன்றி இருக்கிறது. இதை பிந்து (बिन्दु) என்பர். இது தான் சக்தி தத்வம். இந்த பிந்துவே சுத்த மாயை என்ற பெயரில் சிவம் முதல் சுத்த வித்யை வரை ஐந்து தத்வமாய் நிற்கிறது. சுத்த மாயையின் உபாதியைக் (ஸம்பந்தம்) கொண்டு சிவம் மூன்றாக பிரிகின்றது.

उपसंहृतबिन्दुकार्यो लयशिवः ।

பிந்து என்ற சக்தியின் ஸம்பந்தம் இல்லாதபோது (தோற்றம் முடங்கிய சமயத்தில்) சுத்த சிவம் லய சிவம் எனப் பெயர் பெறுகிறது.

उद्युक्तकार्यो भोगशिवः सादाख्य-तत्त्वस्थितः सदाशिवः । सकल-निष्कल-उभयलिङ्गस्वरूपः लिङ्गस्वरूपः ।

போக சிவனுகவும், ஸதாசிவனுகவும், லிங்க ரூபமாகவும் மூன்று வகையில் சக்தியுடன் சேர்ந்த சிவம் உருவெடுக்கிறது. லிங்க ரூபத்தில் பிந்து பீடத்தில் நாத ரூப ஊடுறுவலே சிவ லிங்கமாகும். சுத்த மாயையாய் பிந்துவுடன் (சக்தி) ப்ரபஞ்ச ஸ்ருஷ்டிக்காக முயற்சிக்கும் தருணம் லயசிவம் சதாசிவன் என்ற பெயருடன் விளங்குகிறது.

प्रवृत्तबिन्दुकार्यं अधिकारशिव इति नाम भजते । एतद् ईश्वरतत्त्वमिति ।

இந்த அதிகாரசிவன் என்ற பெயரில் மஹேசன் முதலான ஸகல தேவதா சப்தங்களும் அடங்கும். ஸகல என்பதற்கு அவயவத்துடன் கூடியது என்பது பொருள். இவைகள் சுத்த மாயையிலிருந்து பிறந்ததால் சுத்தாத்வா (शुद्धाध्वा) எனப் படுவர். சுத்தாத்வாவில் இருப்பவர்களை சம்பு பக்ஷத்தில் இருப்பவர்கள் என்றும் கூறுவர்.

லய தத்வமான சிவ தத்வம் நாத (ஒலி) ரூபமான சுத்த ஞானமே. இது முதலும் முடிவும் இல்லாததும் காலம், தேசம் என்று பகுக்கப்படாமலும் சித்-ஆனந்த-ரூபமாய் நிற்கும். அடுத்ததான பிந்து, சிவத்தின் க்ரியா சக்தியாகும். சக்தி தத்வத்திலிருந்து ஸதாசிவ தத்வம் உண்டாகிறது. இதில் ஞானமும் க்ரியையும் சமமாக இருக்கும். ஸதாசிவ தத்வ அதிஷ்டாதாவான ஸதாசிவன் ஈசானுதி பஞ்ச மந்த்ர-மூர்த்தங்களை உடையவன். ஸதாசிவன் ஞானம் அதிகமாகவும் க்ரியை குறைந்தும் உடைய மூர்த்தி. ஈச்வரன் சொற்ப ஞானமும் அதிக க்ரியையுமுடைய மூர்த்தி. இந்த ஈச்வர-தத்வத்தில் அனந்தன் முதலிய எட்டு வித்யேச்வரர்கள் இருக்-கிறார்கள். அவர்களில் ஸ்ரீகண்ட ருத்ரருக்கு ஞானம் அதிக

மாகவும் அற்ப க்ரியையும் உண்டு. இவரே சுத்த வித்யா தத்வத்தின் ஆதாரம்.

शुद्धविद्यातत्त्वे सप्तकोटिमहामन्त्राणवः सन्ति । सार्धत्रिकोटिकं दीक्षासाधनानि च भवन्ति ।

முன் சொன்ன தத்வ பஞ்சகங்களில் க்ரந்தி தத்வம் என்றும் ஒன்று சொல்லப்படுகிறது. க்ரந்தி (முடிச்சு) தத்வம் ஒன்ருகவே இருக்கிறது. இது விசித்ர சக்தியுடையது. அழிவற்றது. அசேதனமானது. சிவம் அல்லாதது. ஆனுல் ஜகத் உண்டாவதற்கு காரணமாயுள்ளது. கார்யமான ஜகத்திற்கு காரணமான இந்த க்ரந்தி தத்வம் ஈச்வரனே கர்த்தா என்று அனுமானத்தால் ஏற்படுத்த உதவுகிறது. சேணியன் நெய்த துணிக்கு நூல்கள் எப்படி உபாதான (முக்ய) காரணமோ அப்படி இந்த க்ரந்தி ஜகத்திற்கு உபாதான காரணமாக இருந்தாலும் நூல்கள் போல அழிவுடையது அன்று. அநித்ய-மாக இருக்கும் பக்ஷத்தில் திரும்பத் திரும்ப ஜகத் ஸ்ருஷ்டி ஏற்பட வாய்ப்பு இல்லாமற் போய் விடும். ஆகவே இது நித்யம். அவ்வாறே எங்கும் பரந்தும் (வ்யாபகம்) கிடக்கிறது. துணி நெய்வதற்கு நூல்கள் அனேகம் வேண்டுவது போல ஜகத்திற்கு க்ரந்திகள் பல வேண்டியதில்லை. ஆகவே க்ரந்தி தத்வம் ஒன்றுதான்.

வித்யா தத்வம்: அஷ்ட வித்யேச்வரரில் அனந்தேச்வரர் என்பவர் க்ரந்தி தத்வத்தைக் கலக்க அதனின்று கலா தத்வம் ஏற்படுகிறது. ஜீவாத்மா தன் கேவலாவஸ்தையில் ஜடம் போல நிற்கும். இருட்டில் தீபம் கண்ணிற்கு வஸ்துக்களைப் பார்க்க உதவுவது போல கலா தத்வம் ஆத்மாவிற்கு க்ரியா-சக்தியை அளிக்கிறது. அவரவர் செய்த வினைப்பயன்படி க்ரந்தி தத்வத்திலிருந்து நியதி தத்வம் பலனை நிர்மாணிக்-கின்றது.

மாயை மூன்று விதம். இது சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை, ப்ரக்ருதி மாயை என்பதாகும். சுத்த மாயையில் அடங்கிய தத்வங்கள் சிவம் முதலான ஐந்து. அசுத்த மாயையில் ஜன்ய மாவது வித்யா தத்வம் முதலிய ஏழு. அதில் ஒன்ருன கால தத்வத்தினுல் விநாடி, நாழிகை, மணி முதலிய கால விவகாரம் ஏற்படுகிறது. மேலும் பூத (भूत), பவிஷ்யத் (भविष्यत्),

வர்த்தமானம் [वर्तमान] என்கிற முப்பிரிவுகளும் உண்டா-கின்றன.

க்ரியா சக்தியில் அடக்கமே கலே. ஆத்மா ஆற்றல் பெறுவதற்கு ஞானசக்தி 'வித்யாதத்வத்திலிருந்து உண்டா கிறது. கலா தத்வத்திலிருந்து ராகம் பிறக்கிறது. ராகம் அடைந்த பொருளே அற்பமாகவும் அடையாத பொருளே பெரிதாகவும் நினேக்க வைக்கும் தன்மையுடையது. ஆகவே இந்த ஆத்மாவிற்கு கலே, காலம், நியதி, வித்யை, ராகம், ஆகிய ஐந்தும் சட்டை அல்லது போர்வைபோல் (கஞ்சுகம்) உள்ளன. இந்த ஐந்து போர்வைகளேயுடைய ஆத்மா ரூபாதி விஷயங்களே அனுபவிக்கும்பொழுது லயாதிகாரியான (संहारमूर्त्ति) ருத்ராம்சம் புருஷதத்துவத்தினடிப்படையில் ரூபாதி விஷயங்களிலேயே ஆத்மாவை அழுத்துகிறது. இந்த தன்மையே புருஷ தத்வ-மாகும். அனந்தேச்வரர் க்லா தத்வத்தினின்று ப்ரக்ருதி-மாயையை தோற்றுவித்தார். இம்மாயை ஒன்றையும் சிந்திக்கச் செய்யாமல் மயக்கத்தைக் கொடுக்கக் கூடியது.

ஆத்ம தத்வங்கள்: இவை இருபத்தி நான்கு. ப்ரக்ருதி மாயையின் செயலாக நான்கு வித அந்தஹ்கரணங்கள் உண்டாகின்றன. அவை சித்தம், புத்தி, அஹங்காரம், மனம். நாம் ஒன்றைப் பற்றி எண்ணுவது மனோ வ்ருத்தியால்தான். புத்தி, மனஸ்ஸுடன் சேர்ந்த இந்த்ரியங்களுக்கு வெளி விஷயங்களேப் ப்ரகாசப் படுத்துகிறது. இந்த புத்தி தத்வம் வித்யா-தத்வத்தைக் காட்டிலும் வேறுபடும். வித்யா தத்வமானது-ஆத்மாவிற்கு ஞான சக்தியை உண்டாக்கக் கூடியது. ஆனல் ப்ரக்ருதி தத்வ ஸம்பந்தமான புத்திக்கு அனுகூலமான குணங்கள் மூன்று. அவை ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் ஆகும். இவற்றின் தன்மைகள் ப்ரகாசமானவை. இந்த குணங்களுடைய தன்மை யினல் ஆத்மாவிற்கு பல விதங்களில் நம்பிக்கை ஏற்படுத்தும். இந்த புத்தி தத்வத்திலிருந்தே அஹங்கார தத்வம் எழுகிறது. இது தைஜஸம் (तैजसम्), வைகாரிகம் (वैकारिकम्), பூதாதி (भूतादि) என்று மூன்று வகைப்படும்.

தைஜஸாஹங்காரத்தில் அடங்கியவை மனமும் ஞானேந்திரியங்கள் ஐந்தும் (கண், செவி, மூக்கு, வாய், மெய்).

வைகாரிகாஹங்காரத்தில் உண்டானவை கர்மேந்த்ரியங்கள் ஐந்து (கை, கால், பாயு, உபஸ்தம், வாக்கு).

பூதாஹங்காரத்திலிருந்து பஞ்ச தன்மாத்ரைகள் உண்டாகின்றன — ரூபம், ரஸம், கந்தம், ஸ்பர்சம், சப்தம். அந்த தன்மாத்ரைகளிலிருந்து ப்ருத்வி முதலான பஞ்ச பூதங்களும் உண்டாகின்றன. இவ்வாறு தத்வங்கள் முப்பத்தி ஆறும் தெளிவாகிறது.

தத்வங்கள் தோன்றும் விதமும், அவைகளின் வ்யாபாரமும், அதனால் ஆத்மாவிற்கு ஏற்படும் பயனும் (फलम्) தாத்விகங்களாகும். தத்வங்கள் யாவும் மஹாப்ரளய காலத்தில் லய சிவத்தில் லயித்து திரும்பவும் ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் வெளித் தோன்றும். ஆகவே தத்வங்கள் அழியாதவை. தாத்விகங்கள் அழியக் கூடியவை.

பஞ்ச பூதங்களுக்கும் பன்னிரெண்டு கார்யங்கள் (குணங்கள்) உள்ளன. அவை முறையே— ரூபம், ஸ்வரூபம், ஸ்வபாவம், விசேஷம், வ்யாப்தி, வ்யாபகத்வம், குணம், நிறம், தர்சனம், சுத்தி, எழுத்து, அதிதேவதை.

ப்ருதிவி : இதன் ரூபம்—காடின்யம் (काठिन्यम्) (தாங்கும் சக்தியுடையது); **ஸ்வரூபம்** — நாற்கோண மண்டலம் **ஸ்வபாவம்** — சலனம்; **விசேஷம்** — பல வடிவங்களில் இருத்தல்; **வ்யாப்தி**— ஆகாசபர்யந்தம்; **வ்யாபகத்வம்**— நூறு கோடி யோஜனை விஸ்தீர்ணம்; சரீரத்தில் எலும்பு, நரம்பு, சதை, வெள்ளி, செம்பு, முதலிய உலோகமாகவும் நவமணிகளாகவும் இருக்கும்; **குணம்** — சகிப்புத்தன்மை (सर्वसहत्वम्); **நிறம்**— மஞ்சள்; **தர்சனம்** — மேலே சொல்லப்பட்ட குணங்களை உடைய ரூபம், ஜடபதார்த்தம், அறிவுடையதல்ல, என்று காண்பதே; **சுத்தி** — தன்னைக் (ஆத்மாவை) காட்டிலும் வேறுபட்டது என்று அறிவதே; **பீஜாக்ஷரம்** — 'ல'; **அதிதேவதை** — ப்ரஹ்மா, ஸ்ருஷ்டி கர்த்தா.

ஜலம் : ரூபம் — குளிர்ச்சி, ஒழுகும் தன்மையுடையது (शीतस्पर्शत्वं द्रवत्वं च); **ஸ்வரூபம்** — பிறைச்சந்திரவடிவம்; **ஸ்வபாவம்** — விழும் தன்மையுடையது; **விசேஷம்** — மிருதுத்

தன்மை ; வ்யாப்தி — பூமியைக்காட்டிலும் பத்து மடங்கு விஸ்தீர்ணம்; வ்யாபகத்வம் — ஸப்த ஸாகர பர்யந்தம். தேகத்தில் ரத்தம், சுக்லம், ரேதஸ், மூத்ரம், மஜ்ஜை முதலியன ; குணம் நாக்குக்கு ருசி; நிறம் – வெளுப்பு (धावल्यं) (Clarity); தர்சனம்— இதன் ஞானம் 'அசித்' என்று அறிவது ; சுத்தி – உபயோகித்தல் ; எழுத்து – 'வ' (व); அதிதேவதை – விஷ்ணு.

அக்னி : ரூபம் — சுடும் தன்மையுடைது ; ஸ்வரூபம் — முக்கோணம் ; ஸ்வபாவம் — மேல் நோக்கி எழுதல் (ऊर्ध्वज्वलनम्); விசேஷம் — 'ஆஹவனீயம்' (आहवनीयम्) முதலிய மூன்று ; வ்யாப்தி — மோகினி வரை ; வ்யாபகத்வம் — அயுதகோடி யோஜனை விஸ்தீர்ணம். உணவு, தூக்கம், பயம், மைதுனம், சோம்பல் ; குணம் — சூர்யன் முதலிய அக்னிரூபங்கள் ; நிறம் — பொன் சிவப்பு (tawny colour) (रोहित वर्णम्); இப்படிப் பார்ப்பதே தர்சனம்; சுத்தி—தியாகம் ; எழுத்து — 'ர' ; அதிதேவதை—ருத்ரன்.

வாயு : ரூபம் — அசைதல் ; ஸ்வரூபம் — ஆறுகோணம் (Hexagon); ஸ்வபாவம்— உருவமற்றது ; விசேஷம் — பத்து விதம் — ப்ராண (प्राण), அபான (अपान), வ்யான (व्यान), உதான (उदान), ஸமான (समान), நாக (नाग), கூர்ம (कूर्म), க்ருகர (कृकर), தேவதத்த (देवदत्त), தனஞ்ஜய (धनञ्जय); வ்யாப்தி — ஸதாசிவன் வரை ; வ்யாபகத்வம் — லக்ஷ கோடி யோஜனை விஸ்தீர்ணம். சரீரத்தில் கமனாகமனாதி ஐந்து (गमनागमनादि पञ्च) ; குணம்—வீசுதல்; நிறம்—நீலம்; தர்சனம்— இப்படி பார்க்கும் ஞானமே ; சுத்தி — இது 'அசித்' என்று விடுவதே ; எழுத்து—'ய'; தேவதை — மஹேசன்.

ஆகாசம் : ரூபம் — எப்பொழுதும் இடைவெளி கொடுப்பது; ஸ்வரூபம் — ஸ்தூலம் ; ஸ்வபாவம் — அசைவற்ற தன்மை ; வ்ருத்த மண்டலம் ; விசேஷம் — ஸூக்ஷ்மம் ; வ்யாப்தி — சக்தி தத்வம் வரை ; வ்யாபகம் — பத்து லக்ஷம் கோடி யோஜனை விஸ்தீர்ணம். சரீரத்தில் ராகாதி பஞ்சாத்மகத்வம் ; குணம் — கடாகாசம் (घटाकाशम्), மஹாகாசம் (महाकाशम्), என்கிற பிரிவு படுத்தும் தன்மையைக் கொண்டது ; நிறம் — புகை நிறம் (light cement colour); தர்சனம்—இப்படிப்பட்ட ஞானம்; சுத்தி—'அசித்' என்று விடுவது; எழுத்து—'ஹ'; அதிதேவதை—ஸதாசிவன்.

இவ்வாறு பஞ்ச பூதங்களுக்கும் அறுபது தன்மைகள் உள்ளன. இதுவரை கூறிய தத்வ கார்யங்கள் மூன்ருகப் பிரியும். 224 புவனங்களும் யாவருக்கும் பொதுவாக போகத்திற்கு உரியவை. சப்த, ஸ்பர்சாதி ஐந்து தன்மாத்ரைகளும் மனம், புத்தி, அஹங்காரம் இவைகளுடன் கூடி, ஜீவாத்மாக்களுக்கு போக காரணமாய் ஸூக்ஷ்மமாய் இருப்பதால் இவை எட்டும் விசேஷ குணங்கள் எனப்படும். ஜீவன் ஸூக்ஷ்மமாக இருக்கும் தருணம் புவனங்களில் ஸஞ்சரிக்க முடிகிறது. ஸ்தூல தேஹங்கள் இருபாலருக்கும் போக ஹேதுவாக இருப்பதால் சாதாரண அசாதாரண தன்மையுடையவை.

ஆத்மாவின் அவஸ்தைகள் (நிலைகள்) :- முக்யமாக கேவலாவஸ்தை, ஸகலாவஸ்தை, சுத்தாவஸ்தை என்று மூன்ருகும். கலை முதலான தத்வங்கள் இல்லாமல் இருக்கும் ஆத்மாவஸ்தை கேவலாவஸ்தை ஆகும். கலை தத்வங்களுடன் கூடிய அவஸ்தை ஸகலாவஸ்தை. ஆணவமலமற்று இருக்கும் ஆத்மாவை சுத்தாவஸ்தையில் உள்ளது எனலாம். புருஷனுடைய நெற்றியில் (ललाटस्थानं) ஜாக்ரதவஸ்தை (जाग्रत्) ; கேவலாவஸ்தையிலுள்ள ஆத்மா கீழ்நோக்கி (अधोमुखम्) இருக்கும் நிலையில் முப்பத்தி நான்கு தத்வங்கள் அதற்கு உண்டு. ஸ்வப்னாவஸ்தையில் கர்மேந்த்ரியம், ஞானேந்த்ரியம் பத்தையும் விட்டு கண்டத்தில் (कण्ठ) இருபத்தி நான்கு தத்வங்களுடன் நிற்கும். ஸுஷுப்த்யவஸ்தையில் சித்தம் ப்ராண வாயு இரண்டுடன் மாத்திரம் ஹ்ருதயத்தில் இருக்கும். துர்யாவஸ்தையில் ப்ராணன் ஒன்றுடன் மட்டில் ஆத்மா நாபி ஸ்தானத்தில் இருக்கும். துர்யாதீதாவஸ்தையில் ஆத்மா தனித்து தத்வங்களுடன் கூடாமல் மூலாதாரத்தில் நிற்கும். இது கேவலாவஸ்தை. இந் நிலையில் முன்வினைப் பயனுய் ஒரு நாதம் ஏற்படும். அதுவே ஸூக்ஷ்மா வாக் (सूक्ष्मा वाक्). இரண்டாவதாக பச்யந்தி வாக் (पश्यन्ती वाक्). மயிலின் முட்டையில் (egg) அடங்கி இருக்கும் மயிலின் அவயவங்கள் போல் சித்தத்தின் அளவில் பிரிவையுடைய எழுத்துக்களைக் கொண்டது. இந்த பச்யந்தி வாக் (पश्यन्ती वाक्) ப்ராண வாயுவுடன் கூட கண்டத்தில் (कण्ठ) இருக்கும். மத்யமா வாக் — வெறும் உதட்டசைவுடன் (उपांशु-उच्चारण) ஸூக்ஷ்மாக்ஷரங்களுடன் காதுக்கு அஸ்பஷ்டமாய் கேட்கும்படி இருக்கும். வைகரீ வாக் (वैखरी वाक्) என்பது ப்ராண, உதான வாயுவுடன் பிறர் காதில் விழும்படி எழுத்துக்கள் ஸ்பஷ்டமாயும் பொருள் தெரியும்படியும் இருக்கும். இத்தகைய வாக்குகள் நான்குமே புருஷனுக்கு ஞானத்தை உண்டாக்கும்.

ஸூக்ஷ்மா வாக்கானது சிவ சக்தி தத்வங்கள் ப்ரேரணை-யுடன் கூடியது. பச்யந்தீ வாக், ஸாதாக்ய (सादाख्य) தத்வ ப்ரேரணையினல் உண்டாவது. மத்யமா வாக், ஈச்வர தத்வ ப்ரேரணையினல் உண்டாவது. வைகரீ, சுத்த வித்யையினுல் ஊக்கப்படுவது.

மேற்கூறப்பட்ட நான்கு வித வாக்குகள் அறிவித்த ஞான சக்தியை உடைய ஆத்மா ஸகலாவஸ்தையில் இருக்கும். இந்-நிலையில் சிவ ஸமவேதமான (समवेत) ஞான சக்தி சிவ தத்வமான சுத்த வித்யா தத்வத்தைத் தூண்டும். அவ்விரு தத்வங்களும் ப்ரக்ருதி — வித்யா தத்வங்களைத் தூண்ட சிவனுடன் கலந்-துள்ள க்ரியா சக்தி, சக்தி—சதாசிவ தத்வங்களைத் தூண்ட, அவ்விரண்டும் கலை, காலம், நியதி, புருஷ தத்வங்களைத் தூண்டி விட சிவனில் உள்ள இச்சா சக்தி மஹேச்வர தத்வத்தைத் தூண்ட அது ராகத்தை உண்டாக்கும். இவை எல்லாம் கலந்து பராசக்தியைத் தூண்டும். அதாவது சிவன் சக்தியைத் தூண்ட ஆத்மா ஸகலாவஸ்தையில் அடங்குகிறது. இந்நிலையில் ஆத்மா ஞானத்தை உடையதனுல் ஞாதாவாக (ज्ञाता) இருந்து ஞேயத்தை (ज्ञेयम्) (உண்மை நிலையை) அறிகிறது. இது போலவே மத்யாவஸ்தையிலும் நடக்கிறது.

நிர்மலாவஸ்தையில் ஆத்மா நிர்மலத்தில் ஜாக்ரதவஸ்தை அடையும் போது கர்மாவிற்குத் தகுந்த மல பரிபாகம் ஏற்பட்டு ஆசார்யனுடைய அனுக்கிரஹத்தினுல் ப்ரபஞ்சத்தின் நிலையற்ற தன்மையை அறிகிறது. இதனுல் உபகாரம் செய்தவர் மீது சந்தோஷமோ அபகாரம் செய்தவர் மீது துக்கமோ ஏற்படாமல் இந்த உலகமே சிவ ரூபமாகத் தெரிகிறது. அது நிர்மல ஸ்வப்னுவஸ்தையாகும். உலகிலுள்ள வஸ்துக்களையெல்-லாம் இந்த்ரியங்களைக் கொண்டு அனுபவித்து அறிந்தாலும் அவ்விஷயங்களோடு ஆத்மா சம்பந்தம் இல்லாமல் இருக்கும் நிலையே நிர்மல ஸுஷுப்தி. சிவனுடைய ஞானத்தை அறிந்து அதில் திளைத்து சாந்தமாய் மௌனமாக இருக்கும் நிலை நிர்மல துர்யாவஸ்தையாகும். இதில் ஆனந்தத்தைத் தவிர வேறு எந்த வித அறிவும் இல்லை. நிர்மல துர்யாதீதாவஸ்தையில் ஸர்வக்ஞத்வம் (सर्वज्ञत्वम्) முதலிய குணங்களோடு ஷடத்வா-தீதனுய் (மந்த்ர, பத, வர்ண, தத்வ, புவன, கலா) ஜீவாத்மா சிவ ஸமானமாக நிற்கிருன். அப்பொழுதுள்ள அவன் நிலை ஆட்டப்படாத ஊஞ்சல் போலவும், மரத்தில் செய்த பொம்மை போலவும், காற்று வீசாத சமயத்தில் எரியும் தீபம் போலவும்,

சித்தம் சலனமற்று இருக்கும். இவ்வாறு இந்த முதல் செய்யுளில் தத்வ ரூபம், தத்வ தர்சனம், தத்வ சுத்தி ஆகிய மூன்று வித நிலைகள் விளக்கப் பட்டுள்ளன.

செய்யுள் 2 : இச் செய்யுளில் ஆத்ம ரூபம், ஆத்ம தர்சனம், ஆத்ம சுத்தி விளக்கப்படுகிறது.

ஆசார்யனாய் வந்த சிவபெருமானின் அருளால் ஆத்மாவையும் ஆத்மாவோடு பிணைக்கப்பட்ட தத்வங்களையும் விகாரங்களையும் வேறுபடுத்தி தன்னோடு சகஜமாக இருக்கும் (உடன் உண்டான) ஆணவத்தையும் நீக்கப் பெற்று தன் அறிவால் அறியும் திறன் கொண்டு அறிவிற்கெல்லாம் அறிவாக நிற்கும் சிவசக்தி ரூபத்தை அறிவதே ஆத்ம ரூபமாகும்.

இந்த ஆத்மா — சர்யை, க்ரியை, ஞானம், யோகம் முதலியவைகளில் ஈடுபட்டு ஞானத்தினால் உணரப்படும் உணர்வே ஆத்ம தர்சனமாகும்.

பாச ஞானம் நீக்கப் பெற்ற ஆத்மா பதியாகிய சிவன் திருவடியைப் பற்றி மறுபடி பாச சம்பந்தம் பெற்று பிறப்பு இறப்புக்களில் உழலாமல் சிவத்தோடே பிரியாது நிற்கும் நிலையே ஆத்ம சுத்தியாகும்.

மனித சரீரத்தில் நிர்மல-ஊர்த்வாவஸ்தையில் ப்ரஹ்மரந்த்ரத்திற்கு (रन्ध्रम्) (உச்சிக்குழி) அப்பால் சிவத்துடன் ஆத்மாவை நிறுத்துவது ஆத்ம சுத்தி நிலை.

செய்யுள் 3 : இச் செய்யுளில் நூலாசிரியர் சிவ ரூபத்தை விளக்கி இருக்கின்றார்.

'ஸர்வம் சிவமயம் ஜகத்' (सर्वम् शिवमयम् जगत्) என்று பார்க்குமிடமெல்லாம் சிவத்தையும் கண்டு சிவத்தினுடைய இச்சா-ஞான-க்ரியா சக்திகளால் மாயா தத்வங்கள் நிலை கொண்டு பஞ்ச க்ருத்யம் (ஸ்ருஷ்டி, ஸ்திதி, ஸம்ஹாரம், திரோதானம், அனுக்ரஹம்) உண்டாகிறது. ஜீவனுக்கு மலபரிபாகம் நடந்து சக்தி நிபாதத்தினால் தன்னை மறந்த நிலையில் ஜீவனுக்கு குருவாக வந்து சிவன் அருள் புரிகிறார். ஜீவன் தனது சரீரம், அவயவங்கள் முதலியவைகளால் செய்யும் கார்யங்கள் அனைத்தையும் அவனுடைய செயலாக நினைத்து இந்நிலைக்குக் காரணமான குருவை சிவபெருமானாக காண்பதே சிவரூபம்.

செய்யுள் 4: இதில் சிவனுடைய உண்மை தர்சனம் சொல்லப்படுகிறது.

தான், தனது என்ற அஹங்கார மமகாரமற்ற நிலையில் ஆசார்யனின் அருள் பெறுவதே சிவபாதம். தன்னைத் தாக்கிய தத்வ விஷயங்களை உலகில் நோக்குமிடமெல்லாம் கண்டு களிப்பதை சிவன் அருளாலே என்று இருத்தலே சிவனது திருமுக மண்டலம். சிவனுடைய அனுக்ரஹத்தால் தனது என்னும்படியான முயற்சியின் செயல் தோன்றாமல் பரவசமாய் இருக்கும் தன்மையே திருமுடி. இதுவே சத்யம் என்று அறிந்து, இது தவிர வேறு பொருள் இல்லை என்று தெளிந்து நிர்விகல்பக ஞானம் ஏற்பட்டு நிற்பதே சிவ தர்சனமாகும். அதாவது சிவனை உள்ளபடி சத்யமாகப் பெற்ற தர்சனமே சிவ தர்சனமாகும்.

செய்யுள் 5: இது சிவயோகம் பற்றியது.

தான் தனது சரீர இந்த்ரியங்களைக் கொண்டு கண்டது, செய்தது யாவும் முன் செய்த கர்மவினைப் பயனாகவே என்றும் ஆத்மாவிற்கும் இதற்கும் தொடர்பில்லை என்றும் தெரிந்து கொள்வது. சுத்தமான ஆத்மாவிற்கு கர்ம பாச நீக்கத்திற்காக இந்த சரீரம், அவயவங்கள், புவனங்கள், இவற்றின் போகங்கள் சிவன் தந்தவை என்று உணர்ந்து அந்த ஞானத்தோடு தான் செய்யும் செயல்களை சிவார்ப்பணம் செய்து ஆத்மாவான தன்னையும் அவனுக்கே அர்ப்பணித்து அந்த த்யானத்தில் நிற்பதுவே சிவயோகமாகும்.

செய்யுள் 6: இது சிவபோகம் என்பதை விளக்குகிறது.

இந்த சிவபோகம் பத்தாவது கார்யமாகும். சிவயோகத்திற்கு முன்பு எவைகளைப் பார்க்கிறோமோ அங்கங்கே அதுவதுவாய்க் கண்டு ஆத்மா தனித்து நின்று அவைகளில் வேற்றுமையைக் காண்பது போல் இல்லாமல் எங்கும் வ்யாபகமாய் இருக்கும் ஜ்ஞேய (ஜ்ஞேய) வடிவான சிவனடியில் இரண்டறக் கலந்திருப்பதே சிவபோகமாகும். இந்நிலையை சுத்தாத்வைத மூர்த்தி என்பர். இவ்வாறு சிவாகம முறைப்படி தச கார்யங்கள் விளக்கப்பட்டுள்ளன.

சிவ தீக்ஷையில் ஜீவனுக்கு மந்த்ர, பத, வர்ண, புவன, தத்வ, கலா வழியாக சுத்தி செய்து சிவானுபூதி பெறுவதற்கு சிவன் ஆசார்ய ரூபமாய் வருகிறான். இவ்வாறு தச கார்ய

நிகழ்ச்சியான சிவ தீக்ஷையே சிவன் கோயில்களில் பத்து நாட்கள் நடத்தப்பெறும் மிகப் பெரும் விழாவான ப்ரஹ்மோத்சவத்தில் கொடியேற்றம் முதல் கொடி இறக்குவதற்கு முன் தீர்த்தவாரி எனப்படும் அவப்ருத ஸ்நானம் வரை யாவரும் பங்கு பெற்று உய்வதற்கு நடத்தப்படுகிறது.

நிவ்ருத்யாதி கலைகளில் தத்வங்களையும் தத்வங்களில் புவனங்களையும் புவனங்களை ஐம்பத்தொன்று அக்ஷரங்களிலும் (அ-காராதி க்ஷ-காரம் வரை) அக்ஷரங்களை பத-மந்த்ரங்களிலும் மந்த்ரங்களை 11 ஸம்ஹிதைகளிலும் அவைகளை ஸதாசிவ-ஸ்வரூபமாயும் அதனின்றும் ஆத்ம பரிசுத்தி வரையில் செய்வித்து சிவயோக சிவ போகங்களை ஆத்மா அனுபவிக்க இந்த ப்ரஹ்மோத்ஸவம் வழி செய்கிறது.

முதல் நாள் விழா : மரத்தடி சேவை. உயிர்களின் ஸ்தூல தேக நீக்கம் பெறுவது. இதில் ஸ்ருஷ்டி க்ருத்யம் இணைக்கப் பெற்று ஜீவன்கள் உய்வதற்கு வழியைத் தேடும் நிலையில் நிவ்ருத்தி கலை சம்பந்தப்படுகிறது.

இரண்டாம் நாள் விழா:- ஸூர்ய சந்த்ர ப்ரபை வாகனங்கள். இதில் கால தத்வம் குறிக்கப்படுகிறது. மேலும் ஸ்தூல தேஹத்திற்குக் காரணமான ஸூக்ஷ்ம சரீரம் அதாவது புர்யஷ்டகதேஹம் நீங்குவது. ஸ்தூலமான இவ்வுலகப் பொருள்களில் அநித்யத்வமும் ஆனால் படைக்கப்பட்ட உலகத்தின் காப்பாற்றும் கார்யமும் உச்வாச நிச்வாசங்களாகிய ப்ராண தேஹ க்ருத்யங்களும் ஸூசிக்கப்படுகின்றன.

மூன்றும் நாள் விழா :- பூத வாகனம், அதிகார நந்தி, ஸிம்ஹம் முதலிய வாகனங்கள்.

ஆகாம்யம், ஸஞ்சிதம், ப்ராரப்தம் என்று ஒவ்வொரு பிறவியிலும் மனம், வாக், காயம் இவைகளின் செயல்களால் ஏற்படக்கூடிய மூன்று வினைகள்; ஸந்தேகம், விபரீதம், மயக்கம் என்று மூன்று வித புத்தியின் தன்மைகள்; ஸத்வ, ரஜஸ், தமஸ் என்று மூன்று குணங்கள்; சித்தம், புத்தி, அஹங்காரம் என்ற கரணங்கள் — இவைகளால் ஏற்படும் காமக்ரோதாதி விபரீத விகாரங்கள் நீங்குவதற்கு அனுகூலமாகும்படி வித்யா கலையுடன் சேர்ந்ததாகும். இங்கு ஸம்ஹார கார்யம் ஸூசிக்கப்படுகிறது.

நான்காம் நாள் விழா:- சேஷ வாகனம். அன்று திரோ-தான க்ருத்யம் ஸூசிக்கப்படுகிறது. அந்தஹ்கரண நீக்கம், அண்டஜம் முதலான பிறப்புகள் நான்கும் நீங்குவது. மனித உடலில் குண்டலினி சக்தியைத் தட்டி எழுப்பும் முயற்சி. பகவான் ஜீவன்களை தத்தம் புண்ய பாப கர்மாக்களுக்குத் தகுந்தவாறு சுக துக்கங்களை அனுபவிக்கச் செய்கிறார்.

ஐந்தாம் நாள் விழா :- ரிஷப வாகனம். அனுக்ரஹ-க்ருத்யம்; ஜாக்ரத், ஸ்வப்னம் முதலிய ஐந்து அவஸ்தைகளையும் ஆணவம், கர்மா, மாயை முதலிய தடைகளையும் நீங்க விளக்கம் பெறும் நாள்.

ஆறும் நாள் விழா :- யானை வாகனம். உட்பகைகளும், ஆறு அத்வாக்களும், ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு முதலான மூர்த்திகளின் பதவிகளும் நீங்கப்பெறும் கருத்தை விளக்கும் நாள். இது லய-க்ருத்யத்தில் ஸ்ருஷ்டியை செய்யும் தன்மையைக் காட்டுகிறது. யானை வாகனம் பிண்டாகாரமான, அதாவது நிர்விசேஷமான ஒரு ஸ்ருஷ்டியைக் குறிக்கிறது.

ஏழாம் நாள் விழா :- ரதோத்சவம். தேவ, மநுஷ்யாதி ஏழு வகைப் படைப்புகளும், வித்யா தத்வம், காலகாலம் முதலிய ஏழு தன்மைகளும், மாயாமலம், அஞ்ஞானம் முதலியவை பொய் என்று உணர்ந்து உண்மையைத் தெரிந்து கொள்ளும் வாய்ப்பு உண்டாக்கும் தினம்; ஸம்ஹாரத்தில் ஸ்திதி க்ருத்யம்

எட்டாம் நாள் விழா: இறைவனுக்கு உடைய எட்டு குணங்களையும் ஆத்மா பெற்று உய்தல்; நெருப்பு இரும்பை தன் குணத்திற்கு கொண்டு வருவது போல் ஆத்மாவும் நிறை-வடைதல். பஞ்சாக்ஷரத்தின் பொருளை உணர்ந்து கொண்டு த்யானித்தல். வாஸனைமலம் நீங்கி சிவத்தினுடைய தன்மையை அடையும் நிலை. அன்று குதிரை வாகனம்; சில இடங்களில் இராவணேச்வரன். ஜீவன் இந்த்ரிய நிக்ரஹம் பெற்று ஈச்வரனை அடைய வேண்டி அதற்குரிய கார்யங்களை மேற்கொள்ளுதல். திரோபாவ நீக்கம் கார்யம்.

ஒன்பதாம் நாள் விழா :- பிக்ஷாடனர். அதிகார சிவனாகிய ஸ்ரீகண்ட ருத்ரனை அடைந்து சரீரப் பற்றை விட்டு முக்தியையும் சிவ யோகத்தையும் பெறுதல். இந்நிலையில் லயசிவத் தன்மை

பெற்று மல மாயா கார்யங்களை விடுத்து லய முக்தியை அடைதல். பிக்ஷாடன உருவில் சிவன் முற்றும் துறந்த நிலையைக் காட்டினாலும் திரோதான க்ருத்யத்தையே, அதாவது உலகப் பொருட்களில் ஸூக்ஷ்ம தத்வங்களை மறைத்து விடுகிறான். இது ஸத்கார்யத்தில் லயம்.

பத்தாம் நாள் விழா : தீர்த்தவாரி. அஸ்த்ர ராஜனாகிய சூலத்துடன் நீரில் மூழ்குவது ஜீவன் சிவபோகத்தை அனுபவிக்கும் நிலையைக் குறிக்கும். சிவ தீக்ஷை பெறும் போது இந்நிலையை ஆசார்யாபிஷேகம் என்பர். இரவு கொடி இறக்கிவிட்டு தக்க ஸன்மானங்களுடன் கோவில் மரியாதையுடன் உத்ஸவ தீக்ஷை செய்து கொண்ட சிவாச்சார்யரை அவரது இருப்பிடம் வரை அழைத்துச் சென்று மரியாதை செய்வதுடன் உத்ஸவம் முடிவு பெறும். இது அனுக்ரஹக்ருத்யமாகும்.

இவ்வாறு உண்மை, அதாவது தத்வம் எது என்பதையும் அத்தத்வத்தை அடைய ஜீவாத்மாக்கள் எவைகளைக் கற்று எவ்வழி நடக்க வேண்டும் என்பதையும் ஆறு செய்யுட்களில் உண்மை நெறி விளக்கம் விரிவாகக் கூறுகின்றது.

UNMAINERI VILAKKAM

K. A. Sabharatnam Sivacharya

(Synopsis)

In the Śaiva Siddhānta school of thought the three realities are *pati* (the Supreme Lord), *paśu* (the individual *jīva*) and *pāśa* (bondage). In six verses U. Ś. explains in a cryptic form, the ten stages known as *daśakāryam* through which the *jīva* attains the *summum bonum*, i.e. eternal bliss. This would justify the title of the work.

In brief the ten stages are :

1. **Tattvarūpa :** The *jiva* gets the knowledge of the forms of the thirty- six *tattvas* ranging from Earth (*Pṛthvī*) to *Śivam*—five *Īśvara tattvas* (Śuddha māyā), seven *Vidyā tattvas* (Aśuddha māyā) and the twenty- four *Prakṛti tattvas* (Prakṛti māyā).

2. **Tattvadarśana :** With the knowledge of the *tattvas*, the *jīva* understands that the activities of the world are caused by the Aśuddha māyā and that these are *jaḍa* (insentient).

3. **Tattvaśuddhi** : The *jīva* becomes fully conscious of the real nature of his position in the context of the fleeting unreal world.

The first three stages are given in the first verse of the text.

4. **Ātmarūpa :** With the benign grace of the Ācārya, the *jīva* being inducted into the truth by him, gets out of the egoistic understandings.

5. **Ātmadarśana :** The *jīva*, fully aware of the impermanent nature of the *tattvikas*, gets rid of his egoism (*ahaṅkāra*).

6. **Ātmaśuddhi :** The *jīva,* realising through the blessings of the Lord (*anugraha*) his position in the context of absolute reality and the Śiva-stage in himself, gets completely severed from the *paśu* knowledge and bondage *(pāśa)*.

The above three stages are dealt with in the second verse.

7. **Śivarūpa :** Understanding that the entire world which he experiences is only Śiva's manifestation, the *jīva* also realises that the Ācārya who initiated him is Śiva incarnate.

The third verse deals with this stage.

8. **Śivadarśana :** Though the self experiences along with the body everything in the world, the *jīva* understands the world as the blessings of the Lord and as the form of Śiva Himself.

The fourth verse explains this stage.

9. **Śivayoga :** The *jīva* fully identifies himself with the awareness of the Supreme Lord as the *summum bonum.*

The fifth verse summarises this stage.

10. **Śivabhoga :** In the last stage the *jīva* becomes very nearly one with Śiva though there can be no perfect identity. The *jīva* gets lost in the ecstatic beauty of the Paratattva Śiva. This is the stage of Mokṣa.

The concluding sixth verse explains this.

All these ten stages are symbolised in the celebration of the annual ten-day festival, Brahmotsava, in the Śiva Temples.

First day - Dhvajārohaṇa : The principle underlined here is that the *jīvas* get relieved from the material body and attain the subtle forms *(sūkṣma rūpa)*.

Second day - Sūrya - Candra orbits (Sūryaprabhai, Candraprabhai) : the non-permanent nature of the world which are apparently existing and perceived by the individuals and God's function of sustenance of the world are indicated.

Third day - The Vāhanas are Adhikāranandi, Simha or Bhūta : *karmas* acquired by each individual are to be expiated with suitable understanding of the realities.

Fourth day - Śeṣavāhana : indicates the veiling or covering *(tirodhāna)* of Himself and His grace away from the *jīvas* and allowing them to exhaust the fruits of their good or bad deeds.

Fifth day - Ṛṣabhavāhana : the *jīva*, by the grace of the Lord, gets to know about the true knowledge through an Ācārya.

Sixth day - Gajavāhana : represents the primordial creation in a gross form (*samaṣṭi*). The function in this stage is the preservation in destruction (*laye sṛṣṭi-sūkṣmaḥ*)

Seventh day - Rathotsava : the function of the Lord in this is the preservation of subtle elements in the deluge (*laye sthitikarma*). The Ācārya instructs the *jīva* regarding the dissolution of the eternal truth.

Eighth day - Aśvavāhana : the veil of illusion is removed and the *jīva* attains all the eight qualities of the Lord except the power for creation.

Ninth day - Bhikṣāṭana : indicates the ascending order of creation; ending with absolute realisation of the Śiva principle.

Tenth day - Tīrthavāri (the holy dip) : suggests the enjoyment of Absolute Bliss with Śiva,

PAŚU AND PĀŚA IN ŚATARATNA-SAṄGRAHA

N. R. Bhatt

Śaiva Siddhānta is a religio-philosophical system deriving its authority both from the Śaiva Āgamas and the Vedas. The text *Śataratnasaṅgraha* (*ŚRS.*) is a collection of about one hundred verses called *sūtras* from the above mentioned Āgamas bearing upon the very important topics of the Śaiva Siddhānta philosophy. The author of the text, U. Ś., a great exponent of the Śaiva Siddhānta philosophy, has compiled this text with verses from various Āgamas such as *Svāyambhuva*, *Niśśvāsa*, *Devīyāmala*, *Mṛgendra*, *Kiraṇa*, *Parākhya*, *Devīkālottara*, *Mātaṅga*, *Viśvasāra* and *Sarvajñānottara*.

God (*pati*), Soul (*paśu*) and Matter (*pāśa*) are the three eternal categories that are dealt with in the Siddhānta system. God is the embodiment of Existence (*sat*), Consciousness (*cit*) and Bliss (*ānanda*) and is identified with Supreme Śiva. Both Soul and Matter are under the control of God and are pervaded by Him.

U. Ś. in his *Pauṣkarabhāṣya* explains that while Vedas are taught only to the three *varṇas*, Āgamas are taught to all the four *varṇas*. Vedas are taught to those whose knowledge is not yet ripe (*apakva*) but the Āgamas are taught to those whose knowledge is ripe (*pakva*) and are fit for liberation.

Supreme Śiva's grace (*śaktinipāta*) falls on those whose knowledge is ripe. *Śaktinipāta* means, the dissolution of the power of the individual self and manifestation of Śiva's power in such self. Through different kinds of initiations the soul becomes eligible for liberation. In some cases the liberation is attained after the end of the present life, and in some other cases in which the manifestation of Śiva's grace

is very powerful (*atitīvratara*) the soul attains liberation at once. *ŚRS* is a compilation by U. Ś. of 100 verses collected from different Āgamas dealing with knowledge *(jñāna)* and initiation *(dīkṣā)* along with his own detailed commentary.

U. Ś. states in his introduction that he writes this text in accordance with the tradition and teachings of his Gurus such as Sadyojyoti, Rāmakaṇṭha, Nārāyaṇakaṇṭha, Aghoraśiva. Sadyojyoti and others state that liberated souls are equal to Supreme Śiva (i. e. *Śivasamavāda*) : *muktaḥ śivasamo bhavet*. In *ŚRS.*, U. Ś. accepts this state in liberation.

But in *Pauṣkarabhāṣya* which is ascribed to U. Ś., this Śivasamavāda is refuted and *śivatādātmya* i.e. oneness with Śiva is established— *paramasiddhāntastu śivatādātmya-meva mokṣaḥ* (p. 238). This is not accepted by Sadyojyoti, Aghoraśiva and others. So it is possible that this U. Ś. may be different from the author of *ŚRS*.

The Calcutta edition (*Tantrik Texts*, vol. XXII, 1943) contains only 92 verses with commentary. In the Madras University edition (1973) we find in the appendix 13½ verses which are to come after verse 39. This makes the total 105½ verses. There is translation of this text in Tamil entitled *Śatamaṇimālai* by Turaimaṅgalam Śiva-prakāśar which also contains 105 verses. So we have to presume that the portion of verses 40 to 52 dealing with *Paśu-lakṣaṇa* and their commentary is not so far available.

U. Ś. has written in Tamil a text entitled *Tiruvaruṭ-payaṉ* in which the matter of *ŚRS.* is dealt with as shown below :

Śataratna-Saṅgraha		*Tiruvaruṭpayaṉ*	
Verses	7 - 17	Verses	1 - 10
	18 - —		11 - 20
	19 - 33		21 - 30
	34 - 70		31 - 70
	71 - 78		71 - 90
	79 - 91		91 - 100

A brief discussion about the soul (*paśu*) and matter (*pāśa*) as put forth in the *ŚRS.* and its commentary called *Śataratnollekhinī*, is taken up here.

A clear exposition of the individual soul is given in verse 19.

देहान्योऽनश्वरो व्यापी विभिन्नः समलोऽजडः ।
स्वकर्मफलभुक् कर्ता किञ्चिज्ज्ञः सेश्वरः पशुः ।।

The self is different from the physical body. This is specially stated in order to refute the materialist view for whom there is no separate entity called *ātman* apart from the physical body. Next the soul is non-perishing. The Buddhist view of momentariness is refuted by this. For, enjoying the fruits of one's actions or recollecting the previous experience on the part of an individual will not be possible if the self were momentary. To counter the view of Jainas, the self is termed as *vyāpin*, pervasive. The Advaita Vedānta view of non-duality of *ātman* is refuted by stating that the self is *vibhinna*, varied or many.[1] Here may be noticed one of the important differences between the Śaivasiddhānta and Advaita Vedānta.

---

1. Vide the following verse from *Mātaṅgapārameśvarāgama*, cited in the comm. on *ŚRS.*, 19 :

चिद्रूपत्वात् तदेकत्वं तद्भेदो भिन्नभोगतः ।
स च तस्य स्वकर्मोत्थः सा विद्या बन्धलक्षणः ।।

Then the self is said to be *samala*, tainted by ***mala***, an impurity which is the cause of its attachment with matter. Here *mala* is a special form of impurity other than ***karma*** which envelops the knowledge of the self. The self is non-inert, endowed with the power of knowledge and action. Both these qualities are intrinsic to the self. Being endowed with knowledge and action the individual self is *svakarmaphalabhuk*, enjoyer of the fruits of his actions. It is *kartṛ*, agent of actions and *kiñcijjña*, possessed of only limited knowledge. Further the individual self is not independent or master of himself. He is under the control of an Overlord. Thus the self in the above mentioned state is termed as *paśu*.

That which constitutes the *paśutva*, the quality of being bound, is the *mala* which is beginningless and is associated eternally with the self as *ŚRS*. 20 puts it :

अथाऽनादिमलः पुंसां पशुत्वं परिकीर्तितम् ।
तुषकम्बुकवज्ज्ञेयं मायावापाङ्कुरस्य तत् ।।

This soul, bound by the shackles of *mala*, is released by the power of *dīkṣā*, initiation, which suppresses the power of *mala*.

Next the text describes about the three states of the soul viz., *kevala, sakala and amala*. The *kevala* one is extremely impure. The self is devoid of pure consciousness. Though the essential nature of the self is not lost due to the preponderence of *mala* he is shrouded in darkness. Further the *kriyāśakti* of the self is also impeded and hence he is impotent and dull.[2] Thus completely under the spell of the

---

2. *ŚRS*. 36 :

अचेतनो विभुर्नित्यो गुणहीनोऽक्रियः प्रभुः ।
व्याघातभागशक्तश्च शोध्यो बोध्योऽकलः पशुः ।।

mala, the self experiences both good and bad in the world and his appetite for enjoyment is more and more increased. This is explained in a half-verse (*ŚRS*. 41b):

भुङ्क्ते तत्र स्थितान् भोगान् भोगैकरसिकः पुमान् ।

The commentary on the above verse states that even if the bound self does not wish, he is forced to experience the actions[3] and their fruits.

This idea may be compared with the view of *Bhagavadgītā*, III. 36-8.

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ।।
काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।
यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ।।

This *kāma* and *krodha*, the products of *rajoguṇa*, are the culprits as it were which completely overshadow the intrinsic purity of the self and drown him in the wordly affairs.

The self in order to engage in actions and reap the fruits thereof, is endowed with bodies, objects of enjoyment, etc., according to his *karma*.[4] This is expressed in the *ŚRS*. 43:

कर्मतश्च शरीराणि विषयाः करणानि च ।
भोगसंसिद्धये भोक्तुर्भवन्ति न भवन्ति च ।।

---

3. ईश्वरेण बलाद्भोगे नियुक्तः सन् अनिच्छन्नपि कदाचित् पशुर्भोगं भुङ्क्ते ।

4. Cf. verse cited in the comm. on *ŚRS*. 40:

येन यत्र च भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् ।
स तत्र रज्ज्वा बध्वैव बलाद्दैवेन नीयते ।।

Thus the *kevala*-type of the selves is at the lowest rung and completely identifies himself with delusion of experience and tainted by nescience.[5]

Next comes the *sakala* state of the self who then is variously called Saṃsārin, Viṣayin, Bhoktṛ, etc.. He is also called Kṣetrin and Kṣetrajña.[6] In this state though the self is under bondage, there is the possibility of his improving his condition and attain to the next state of *śuddhāvasthā* or *amala*. In the next and final state of *amala* by the grace of Śiva the enveloping nescience is removed in its entirety and the individual self shines with all his lustre of unbounded knowledge and action. Witness the *ŚRS*. 46 :

तमःशक्त्यधिकारस्य निवृत्तेस्तत्परिच्युतौ ।
व्यनक्ति दृक्क्रियानन्त्यं जगद्बन्धुरणोः शिवः ॥

One of the important characteristics of the *śuddhāvasthā* is an yearning for release and an aversion to mundane existence (*ŚRS*. 47b) :

तेषां तल्लिङ्गमौत्सुक्यं मुक्तौ द्वेषो भवस्थितौ ॥

Regarding the association of *mala* with the individual self a difference of view may be noted between the Śaivasiddhānta and Śrīkaṇṭha, the commentator on the *Brahmasūtras*. The former deduces the existence of beginningless *mala* on the basis of the individual self's attachment to the worldly enjoyment though himself pure and endowed with

5 *ŚRS*. 44 :

एवं मायाञ्जनस्रोतोऽणुर्निजदोषतिरस्कृतः ।
याति तन्मयतां तेषु मायाभोगेषु रञ्जितः ॥

6. *Bhagavadgitā*, XIII. 1 :

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥

jñāna and *kriyā*.[7] The eventual concealment of his power is thus due to *mala* and as far as the association of *mala* with the *jīva* is concerned God is not dragged into the picture. Śrīkaṇṭha agrees with the above that the concealment of *jīva's* power is due to the association of *mala* but he goes one step further and says that because of beginningless *apacāra* (sin?) the Lord wills that the true nature of the *jīva* should be concealed[8].

Another difference between the two systems is, that for Siddhānta *jīva* is all-pervasive whereas for Śrīkaṇṭha *jīva* is atomic. Further, Śrīkaṇṭha holds that *jīva* is an *aṃśa*, part of Brahman and since Brahman (Śiva) is spoken of in the Śruti as possessing eight forms, the *jīva* is one of the eight forms.[9] But the Siddhānta does not countenance such a view.

Similarly in the conception of release also Śrīkaṇṭha differs from the Siddhānta. Briefly speaking, for Śrīkaṇṭha in the state of release the individual self becomes Śiva Himself, his meditation being "I am Śiva"[10] and what is more, the self does not acknowledge even the Lord as ruler in that state[11]. This view of Śrīkaṇṭha highly speaks of his leaning towards Advaita view.

For the Śaiva-siddhānta as known from the *ŚRS*. the state of release does not confer on the *jīva* any identity with Śiva though essentially the individual self and Brahman are the same regarding *jñāna* and *kriyā*. At the most the self

---

7. *ŚRS*. 37, 38.
8. Vide *Śrikaṇṭhabhāṣya* on *Brahmasūtra*, III. 2 4.
9. *Ibid.*, II.3.42-4.
10. *Ibid.*, I.3.25.
11. *Ibid.*, IV.4.9.

at the state of release experiences the bliss of Śiva and unlimited knowledge and action.[12]

Comparing the Siddhānta view of the self with that of the Advaita Vedānta some basic conceptions like the *vibhutva* (all-pervasiveness) of the self, his unlimited power at the state of release are similar to both the systems. Of course for Advaita the individuality of the self itself is illusory and is due to *avidyā*; *jīva* is none other than the highest Brahman, the ultimate reality. According to Śaṅkara the individual self is the supreme reality present in the psycho-physical complex apparently undergoing all his experiences.[13] The psycho-physical complex is termed as *upādhi* which delimits the consciousness of Brahman and thereby projects God, the world and the *jīvas* Therefore one of the basic differences between the Advaita view and Siddhānta view regarding *jīva* is that for the former there is no *jīva* at all in the highest sense, Brahman being the only non-dual reality; for the latter *jīvas* are absolutely real and many even in the state of release. But at the empirical level Advaita holds, that the *jīva* as he is, is a *bhoktā* and *kartā*, enjoyer and doer,[14] though these are caused by *avidyā*.

Next we shall take up the discussion of *pāśa* (matter). Matter is multifarious in character and design and it includes all insentients including the worlds wherein the individual self undergoes its experience. Matter is completely under the control of God and due to its association the *jīva* forgets his real nature and identifies himself with matter.

---

12. *ŚRS*. 91:

भग्ने घटे यथा दीपः सर्वतः संप्रकाशते ।
देहपाते तथा चात्मा भाति सर्वत्र सर्वदा ॥

13. Śaṅkara's comm. on *Brahmasūtra*, I.3.19 and II. 3. 47.

14. *Kaṭhopaniṣad*, III.4:

आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ।

According to the Siddhānta both matter and its association with the *jīvas* are beginningless. Matter in this sense is termed as *mala,* impurity, for it reduces the power and brilliance of the self.[15] This serves as the ground for the evolution of further contractions and delusions of the self. *ŚRS*. (20b) succinctly puts it as :

तुषकम्बुकवज्ज्ञेयं मायावापाङ्कुरस्य तत् ।।

This is also called *āṇavamala* possessing a certain potency which obscures the real nature of the self. Only by the grace of the supreme Lord, Śiva, this inherent potency of the *āṇava* is suppressed whereby the *jīva* enjoys unalloyed bliss.

A second variety of the *mala* is *māyā* which is defined in *ŚRS*., 27 as :

मायातत्त्वं जगद्बीजमविनाश्यशिवात्मकम् ।
विश्वेकमकलं सूक्ष्ममनाद्यव्ययमीश्वरम् ।।

It is the seed, the material cause of the entire world. Existence of *māyā* is established by inference on the analogy of piece of cloth for which the threads are the material cause[16]. Further, *māyā* is eternal, outliving the period of dissolution. For, as the material cause it should exist during dissolution wherein everything should exist in the form of seeds.

Māyā is insentient and deluding. It is also *vibhu*, all-pervasive because it is the material cause of the entire creation. Though serving as the material cause of the world, *māyā* does not transform itself completely for, in that case, it becomes perishable. Therefore, *māya* transforms only partially to evolve the material universe. An

---

15. Cf. comm on *ŚRS*. 20 :
मलिनीकरोति दृक्क्रियात्मकं तेजः प्रच्छादयतीति मलः ।
16. Vide *Mṛgendrāgama*, 9.3 as cited in the comm on *ŚRS*, 27.

important distinction in the conception of *māyā* as well as the material cause of the world between the Siddhānta on the one hand and Sāṃkhya, Bauddha and Advaita Vedānta on the other is brought out in the commentary on the above mentioned verse. For, as the commentator puts, complete transformation of the cause to give rise to the effect as conceived by the Sāṃkhya is false; the Bauddha view of continuous stream of cause and effect also will not stand scrutiny. The Advaita Vedānta theory of the cause appearing as the effect on the analogy of the mother of pearl appearing as silver is also to be rejected because in that case the effect is proved to be illusory. Therefore the only reasonable explanation is offered on the analogy of the partial transformation of ghee into worms.[17] *Māyā* is thus imperishable and powerful in providing the means for the enjoyment of good and bad.

A third type of *mala* is called *karma* which consists of both *dharma* and *adharma*. It is the cause of manifoldness that is found in body, sense organs, etc. in the creation (*ŚRS.* 31):

धर्माधर्मात्मकं कर्म तच्च त्रिविधमर्थतः ।
जात्यायुर्भोगदं येन नामिश्रं पच्यते क्वचित् ।।

Karma exists in *māyā* and both together operate on the *jīva*. *Karma* is completely destroyed only by experiencing its results. *Karma* serves as *sahakāri* (aid) for *māyā*.[18]

Here while defining *māyā* it is said to be *citraśaktimat*, possessing varied potency in bringing out the variegated universe. This idea is somewhat similar to the Advaita

---

17. Cf. comm. on *ŚRS.* 27:

तस्मादस्मिन् मते घृतकीटन्यायेन एकदेशपरिणामतयैव सिद्धम् ।

18. *ŚRS.* 28: सहकार्यधिकारान्तसंरोधि

Vedānta view of *māyā* which is aptly described by Sureśvara in his *Naiṣkarmyasiddhi* III. 66. as :

> सेयं भ्रान्तिर्निरालम्बा सर्वन्यायविरोधिनी ।
>
> सहते न विचारं सा तमो यद्वद्दिवाकरम् ॥

There are many differences in the conception of *māyā* as held by Śaivasiddhānta and Advaita Vedānta. First, Siddhānta holds *māyā* to be *avināśī*, eternal.[19] For Advaita *māyā* is completely annihilated at the time of the highest realisation of the identity between the *jīva* and Brahman and hence non-eternal. Further, *māyā*, according to Advaita is neither real nor unreal.[20] Though *māya* is held to be beginningless, unlike Siddhānta, Advaita holds it to be perishable. The idea that *māyā* is one though its effects are manifold put forth in the *ŚRS*. 27 is echoed by Ānandagiri in his commentary on the Bhāṣya of Śaṅkara on *Brahmasūtra* I.4.3. He says that by its inherent power it produces the manifold variety: स्वशक्त्या विचित्रकार्यकरत्वम्. For Siddhānta, *māyā* is *vibhu*, all-pervasive. Advaita does not hold such a view, for, *māyā* and its effects are extinguished at the time of release of the *jīva*.

Śaṅkara also speaks of *māyā* as a form of Śakti of God consisting of name and form though ultimately they are false.

Thus so far some of the salient features of Śaiva Siddhānta regarding the individual self (*paśu*) and matter (*pāśa*) as gleaned from the *ŚRS*. and its commentary are brought out and are contrasted with other systems of thought such as Śivādvaita and Advaita Vedānta.

---

19. *ŚRS.* 27.

20 Śaṅkara's comm. on *Brahmasūtra*, I.4.3:
तत्त्वान्यत्वनिरूपणस्याशक्यत्वात् ।

சதுரத்ன ஸங்க்ரஹத்தில் பசுவும் பாசமும்

N. R. பட்

(கட்டுரைச் சுருக்கம்)

ஆகமங்கள் நான்கு வர்ணங்களுக்கும் பொதுவாக இருந்-தாலும் முக்தி நிலையை அடைய பக்குவம் வாய்ந்த ஆன்மாக்-களுக்கு (பசு) மட்டுமே அவை கற்பிக்கப்படுகின்றன. இவர்களுக்கு அளிக்கப்படும் ஞானம், தீக்ஷை முறை பற்றி வெவ்வேறு சைவாகமங்களிலிருந்து 100 ச்லோகங்களைத் திரட்டி 'சதுரத்ன ஸங்க்ரஹம்' என்னும் நூலை உமாபதி செய்துள்ளார். உமாபதியினால் எழுதப்பட்ட 'திருவருட் பயன்' எனும் நூலில் கூறப்பட்ட கருத்துக்கள் 'சதுரத்ன ஸங்க்ரஹ'த்தில் கூறப் பட்டவையோடு ஒத்துப் போகின்றன. 'சதுரத்ன ஸங்க்ரஹ'த்-திலும் அதன் உரையான சதுரத்னுல்லேகினியிலும் 'பசு', 'பாசம்' பற்றி கூறப்பட்ட கருத்துக்கள் இங்கு தொகுக்கப்பட்டுள்ளன.

'பசு' அல்லது ஜீவாத்மா உடலிலிருந்து வேறுபட்டது; அழிவற்றது; எங்கும் நிறைந்துள்ளது என்று கூறியதால் உலகாயத, பௌத்த, சமண மதங்களின் கோட்பாடுகள் நிராகரிக்கப்படுகின்றன. பசுக்கள் எண்ணற்றவை என்பதால் அத்வைத வேதாந்தத்திலிருந்து சைவஸித்தாந்தத்தின் வேற்றுமை வெளிக் கொணரப்படுகிறது.

'பசு' மலத்துடன் கூடியதால் பொருளின் மீது பற்று ஏற்படுகிறது. அறிவும் செயலும் உள்ளதால் அது கர்த்தா-வாகவும் செயல்களின் பயனை அனுபவிப்பதாகவும் உள்ளது. ஆனால் அது சுதந்திரமானதல்ல. பதியின் (இறைவன்) ஆணைக்-குட்பட்டே அது இயங்குகிறது. அனாதியான மலத்தினால் கட்டுப்பட்ட நிலையிலுள்ள 'பசு' தீக்ஷையினால் விடுபட்டு முக்தி நிலையில் எல்லையற்ற அறிவும் செயலும் நிறைந்த சிவானந்-தத்தை அடைகிறது.

ஜீவாத்மா அனுபவிப்பதற்கு உண்டான எல்லா ஜடப் பொருட்களும் நிறைந்ததே பாசமாகும். பாசமும் கடவுளின் (பதி) ஆணைக்குட்பட்டதேயாம். இதனுடன் பற்றிருப்பதால் தான் ஜீவன் தன் உண்மை நிலையை மறந்து பொருளுடன் தன்னை ஒன்றுபடுத்திக் கொள்கிறது. சைவஸித்தாந்த நோக்கில் பாசமும், பாசத்துடன் ஜீவன் கொண்ட பிணைப்பும் அனாதியாகும்.

ஜீவனைப் பற்றி அதனுடைய உண்மை நிலையை மறைப்பதால் பாசமும் 'மலம்' எனக் கொள்ளலாம். இதுவே 'ஆணவ மலம்' என்றும் அழைக்கப்படுகிறது. சிவனின் அருளால் இந்த 'ஆணவமலம்' நீங்கப் பெற்ற ஜீவன் பரிசுத்த ஆனந்தத்தை அடைகிருன்.

இரண்டாவது வகை மலமான மாயை ஜடமானதும், எங்கும் நிறைந்ததும் இவ்வுலகம் தோன்றுவதற்கு முதற்காரணமு-மாகும். எனவே சுகதுக்கங்களை அனுபவிப்பதற்கு மாயையே காரணமாகின்றது.

மூன்ருவது வகை மலமான கர்மம், தர்மம், அதர்மம் இரண்டையும் தன்னுள் கொண்டது. மாயை, அதனுள் அடங்கி-யுள்ள கர்மம் இரண்டும் சேர்ந்து ஜீவனை செயல்படுத்துகின்றன. சைவஸித்தாந்தத்தில் மாயை நித்தியமானது (அழிவற்றது). அத்வைதத்திலோ முக்தி நிலைக்குப்பின் மாயை அழிந்து விடுவ-தாகக் கருதப்படுகிறது. மேலும் அத்வைதத்தில் மாயை மெய்மையும் அல்ல, மெய்மையற்றதுமல்ல (ஸதஸத்) என்று கூறப்படுகிறது.

இவ்வாறு பசு, பாசம் ஆகியவை பற்றி சைவஸித்தாந்தத்-திற்கும் மற்ற (குறிப்பாக அத்வைத வேதாந்தம்) மதங்களுக்கும் இடையே உள்ள அடிப்படை வேற்றுமைகள் இங்கு விளக்கப் பட்டுள்ளன.

UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA ON THE PAUṢKARĀGAMA WITH SPECIAL REFERENCE TO EPISTEMOLOGY

S. P. SABARATHINAM

While the Vedas, Brāhmaṇas, Āraṇyakas and the Upaniṣads have been diligently studied and variously interpreted by the exponents and erudite persons of both ancient and modern times, the source scriptures of Śaiva Siddhānta, namely, the Śivāgamas have received only little attention. Even during the earlier times, the study of the Agamic scriptures was far less than that of the Vedic scriptures. For, while we are now able to know that there were as many as twenty five scholars who wrote commentaries on the Vedas, Brāhmaṇas, etc., — among whom Sāyaṇa, Bhaṭṭabhāskara, Jayasvāmi, Mitākṣara, Bhaṭṭa Govindasvāmi, Kavīndrācārya, Nārāyaṇendra Sarasvatī, Kāśyapa Bhaṭṭabhāskara Miśra may specially be mentioned — there were hardly about ten commentators who wrote on the Āgamas.

Of these Agamic commentators Sadyojyoti Śivācārya, the disciple of Ugrajyoti Śivācārya, is considered to be the earliest; he belonged to the 7th Century A.D. He wrote commentaries on the *Raurava* and the *Svāyambhuva*; apart from these commentaries he has a number of independent treatises such as *Tattvatrayanirṇaya*, *Nareśvaraparīkṣā* etc., to his credit. Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, whose period may be assigned to the 10th Cent. A. D. wrote commentary on the *Mṛgendrāgama* (an Upāgama of the *Kāmika*). This commentator is different from Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, the author of the *Stavacintāmaṇi*. Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, the son of Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha (commentator on the *Mṛgendra*) wrote elaborate and enlightening commentaries on the *Kiraṇa, Mātaṅga Pārameśvara*, *Raurava* etc.;

he belonged to the 11th Cent. A.D. Aghoraśivācārya, supposed to be the disciple of Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, wrote his commentaries on the *Kiraṇa*, *Sarvajñānottara* etc. and a *dīpikā* on the *Mṛgendravṛtti*. He flourished during the later half of the 11th Cent. A. D. and the first half of the 12th Cent. A. D. Jñānaprakāśa who was a younger contemporary of Śivāgrayogin (16th Cent. A. D.) wrote a short commentary on the *Pauṣkara*.[1]

In the list of Agamic commentators, Umāpati Śivam (U. Ś.) (14th Cent. A. D.) occupies a prominent place, in that he combines in himself both the Agamic and Tamil traditions.

The *Pauṣkara* is one of the Upāgamas pertaining to the *Pārameśvara*, the 26th Āgama in the list of 28 Mūlāgamas. As available now, the *Pauṣkara Saṃhitā* consists of only the 'Vidyāpāda' in eight chapters. It is possible that this Āgama could have been widely studied in all its four sections namely 'Caryā', 'Kriyā', 'Yoga' and 'Jñāna' (or 'Vidyā'). Like the *Mātaṅga Pārameśvara* the *Mṛgendra* and the *Kiraṇa*, the *Pauṣkara* is highly reputed for its philosophical contents.

[2]U.Ś.'s commentary on the *Pauṣkara* enshrines in itself illuminating explanations, and amplification of subtle tenets. Some of the epistemological problems as dealt with by U. Ś. are now taken up for consideration.

Firstly, the very need for *pramāṇa* according to U. Ś.: "Even in matters like the existence of God etc. doubt and

1. There is also a lucid commentary on the *Vātūla Śuddhākhya* by an unknown author.

2. There is a doubt with regard to the authorship of the *Pauṣkarabhāṣya*. This article is based on the indubitable view that U. Ś. wrote this *bhāṣya*.

error occur. As long as doubt and error prevail, the concepts of God, soul etc. would remain unproven even though they remain proved ; and hence the need for *pramāṇa* to obliterate doubt and error"[3]. The definition of the term *pramāṇa* as widely accepted by most of the Indian systems, denotes the instrumentality of the means of valid knowledge.[4] The Naiyāyikas maintain that *pramāṇa* is that which while being either an instrument or a locus of valid knowledge is pervaded by valid knowledge. According to them valid knowledge is experience of the thing as it is.[5] The *Pauṣkara* rejects this view by saying that if that which is the instrument of valid knowledge is considered to be a *pramāṇa*, then there is the contingence of *pramāṇa* for the intellect (*buddhi*), the lamp, the sense of sight, etc. The view of Naiyāyikas being too wide makes one to consider that even those factors, such as lamp etc. which help to perceive the things are also *pramāṇas*. The *Pauṣkara* therefore refutes this view: "That which is a *pramāṇa* is not an object of knowledge. Sound etc., being objects are inferred through valid knowledge. What is an object of knowledge is not a *pramāṇa*, since it is known *by* a *pramāṇa*. The common usage such as 'I see with the sense of sight' occurs because, the sense organ serves as an auxiliary. That in the absence of which there is no valid knowledge of anything, that alone should be admitted to be a *pramāṇa*. The sense of sight etc., do not come under this category."[6]

---

3. *Pauṣkarabhāṣya (PB)*, Chidambaram, 1925, p. 510.

4. *Nyāya-bhāṣya*, A. S. S. Edn., 1922, p. 15.
pramīyate anena iti pramāṇam

5. *Śaiva Paribhāṣā*, University of Madras, 1982, p.7.
tatra pramāṇam pramayā vyāptam pramitisādhanam |
pramāśrayo vā tadvyāpto yathārthānubhavaḥ pramā ||

6. *Pauṣkara*, VII. 11-5.

Furthermore, it is to be observed that each sense performs a particular and distinctive function and it cannot perform the functions of other senses. The sense of sight cannot cognise sound and the sense of hearing cannot cognise colour. As the *Kiraṇa* puts it (I.4.5b):

niyatāniyatākṣāṇi niyata - grāhakāṇi tu |

'The relevant organs perceive only their relevant objects for which they are specifically meant''. Since senses are not endowed with the capacity to apprehend anything other than their own respective objects, some *pramāṇa* which is capable of apprehending everything, should be recognised. And, that *pramāṇa* is, according to the system of Śaiva Siddhānta, the intelligence-energy.[7]

U. Ś. in his *bhāṣya* clearly states that *pramāṇa* is that which constitutes knowledge and not the instrument of valid knowledge *(pramīyate iti pramāṇam)*. Knowledge itself is considered to be *what is* and not as what is produced by some means.[8]

According to the *Suprabheda* (IV. i. 13) the *pramāṇas* are six: perception, inference, scripture, analogy, postulation and non-existence. But the *Pauṣkara* enumerates only four *pramāṇas* - perception, inference, scripture and postulation (VII. 4.) But according to the Agamic system, the basically accepted *pramāṇas* are only three. It may appear that there is contradiction in the Agamic declarations in enumerating the number of *pramāṇas*. U.Ś. extirpates this apparent contradiction by saying that *arthāpatti* is to be included in *anumāna* and therefore

7. *Śaiva Paribhāṣā*, p. 9

8. *PB.*, p. 520:
jñaptir jñānamiti bhāva-vyutpanna-jñānapadena eva.

the basic *pramāṇas* are only three which are again, upon a final analysis, reduced to only one basic *pramāṇa*, namely *cit-śakti*.[9]

One of the basic concepts which contributes to the uniqueness of the system of Śaiva Siddhānta is the concept of *cit-śakti*. The *Pauṣkara* states (VII. 4): "Intelligence-energy free from doubt etc. is said to be *pramāṇa*." *Cit-śakti* alone, by virtue of being *grāhya-jñāna*, is the supreme *pramāṇa* Perception, inference and verbal testimony are only auxiliaries which help to illumine things and therefore they are figuratively called *pramāṇas*.[10] Knowledge is *cit-śakti* and is the essence of the self and therefore called *ātma-cit-śakti*. Intelligence-energy is not merely what belongs to the self as its inseparable accidence; it is its '*guṇa*', the relation between '*guṇa*' and '*guṇī*' here being that of identity. Only when the intelligence-energy is defined by its relation to an unveiled object, where this non-obscuration is effected through the function of *buddhi vṛtti*, it is said to be *pramāṇa - anāvṛta - viṣaya - sambandha - cit-śakti*, as U.Ś. explains it. Unlike lamp etc., this intelligence-energy is unconditional and it coincides with knowledge without *avyāpti* and *ativyāpti*. The intelligence-energy that is free from the co-operation of a *vṛtti* in the forms of doubt, error and remembrance is the *pramāṇa*. An important point with regard to the nature of *cit-śakti* is to be observed here: the intelligence-energy which is defiled by *avidyā* and *rāga* and is directed towards objects is but *pramāṇa*, not *pramātā*; the intelligence-energy not defiled by *avidyā* and *rāga* and not turned towards objects is *pramātā*, not *pramāṇa*.[11]

---

9. *Ibid.*, pp. 510-11.

10. Śivāgrayogin's *Māpāḍiyam*, South India Saiva Siddhanta publications Ltd., Madras, 1968, p. 120.

11. *Śaiva Paribhāṣā*, p. 12.

If it is said that *cit-śakti* which is free from doubt, error and remembrance is the basic *pramāṇa*, then what is the nature of doubt, error etc.? Let us now consider the views of U. Ś. on these.

Remembrance (Smṛti) :

As being one of the forms of non-valid knowledge, memory is considered to be the knowledge generated by past impressions (*samskārajanya-jñāna*) ; but it is not presentative knowledge, according to U. Ś.[12]

Associated with the view that memory is the knowledge produced by prior experience, U. Ś. proceeds to analyse the nature of persistent cognition, *dhārāvāhika-jñāna*. In *dhārāvāhika-jñāna*, the continuous cognition of an identical object in the second and succeeding moments is generated only by impression. If so, can persistent cognition be excluded from valid knowledge on the same ground as that of memory? U. Ś. says that in a persistent cognition there is only a possession of impression (*samskāratva*) and not generation of cognition by the impression (*samskāra-janya*). The knowledge which occurs in the second moment is not caused by the impression but by those very conditions which generated the first knowledge.[13] Therefore while *smṛti* belongs to the realm of non-valid knowledge, *dhārāvāhika-jñāna* belongs to valid knowledge.

Doubt (Saṃśaya) :

Doubt is the cognition which rests on two alternatives because of the presence of a common attribute.[14] It is a mental cognition (*mānasa-jñāna*) devoid of accurate decision

---

12. *PB*, p. 520

13 *Loc. cit*

14. *Pauṣkara*, VII. 5

avadhāraṇa-varjita. According to U. Ś., doubt mediates between indeterminate knowledge and determinate knowledge. He suggestively offers two types of interpretation for the doubtful cognition. (i) Doubt is a judgment which apprehends two alternatives as a consequence of perceiving their common character. Here also, it is only the intelligence - energy defined by the *vṛtti* that actually doubts. Between a man and a stump, the cause of alternation is the perception of height etc, common to both. (ii) Doubtful cognition arises as a result of perceiving the specific characters (*asādhāraṇa-dharma*) of two things. The apprehension at once of the specific characters of a man and a stump gives rise to mental oscillation characteristic of doubtful cognition. According to the first interpretation, *saṃśaya* is considered to be valid knowledge; it perceives the common character and to that extent, *saṃśaya* is valid. According to the second interpretation, *saṃśaya* becomes non-valid knowledge ; in respect of one of the specific characters it is sure to be erroneous since both specific characters cannot be true.[15] *Saṃśaya* as a form of cognition alternates between valid and non-valid cognition.

Error (Viparyaya) :

According to the *Pauṣkara,* error is the cognition otherwise (*anyathā*), that is, the cognition of an object as other than what it really is, for example silver in nacre. Valid knowledge consists in perceiving a thing as *what* it *really* is (*tadrūpa*). Error occurs in perceiving it as *what* it is *not* (*atadrūpa*). It is caused by cognising those attributes in a thing which are not to be actually found in it. U. Ś. explains the theory of error taking side with Nyāya-Vaiśeṣika and critically examines the theories of error proposed by other systems.[16]

---

15. *PB.*, p. 517.

16. *Ibid.*, pp. 517-20.

U.Ś.'s Criticism of Akhyātivāda and Nyāya theory of Anyathākhyāti :

Those who advocate the theory of *akhyāti* hold that error occurs due to the want of discrimination between two cognitions. Error is a composite judgment formed of two judgments , of perception and memory , having their respective contents. According to them, non-apprehension of their difference (*bhedāgraha*) results in error. U. Ś. raises an objection by saying that non-apprehension does not urge one to activity. Apprehension, inclination and activity must function in unison. Non-apprehension (*bhedāgraha*) could not be the cause of activity or inclination. If activity consists in attaining the silver element, there must be the preceding desire to have the silver which in turn pre-supposes the apprehension of it as silver. Activity involves a positive apprehension as its prompting source. The Akhyātivādin replies to this objection by saying that a mere non-discrimination of the difference between memory and perception (*bhedāgraha*) could be enough in respect of an activity which is baulked of its fruit. He maintains that the need for a prior determinate cognition (*viśiṣṭa-jñāna*) as a condition for activity arises only in the case of purposeful activity.

Every compilation is characterised by three factors, (i) sense-relation to the predicate, *viśeṣaṇa-sannikarṣa*, (ii) sense-relation to the substance-predicate, *viśeṣaṇa - viśiṣyayoḥ sannikarṣa*, and (iii) non-apprehension of an absence of sense-relation between substance and predicate, *tadubhayayoḥ - asamsargāgrahaḥ*. The last factor ultimately leads to the determinate perception (*viśiṣṭa-jñāna*). Of these three factors, the first is considered to be more fundamental because, without it, the succeeding factors could not take place. U. Ś. vindicates his point by saying that there is an actual sense-relation involved in the illusion of silver; but it does not involve the ordinary sense-contact.

There is a sort of cognitive relation (*jñāna-lakṣaṇa-sannikarṣa*) between sense and silver. That relation is not only with the subject, nacre, but also with the predicate 'silverness'. Impression of a previous experience serves as the means of contact between sense and the silver — silver which is not actually in the visual field where nacre is present, but existing elsewhere previously seen. But on this ground, it cannot be said that the perception of this nature not involving *viśeṣaṇa - sannikarṣa* is non-different from inference. In the perception of silver in nacre, no inference is involved.

The Akhyātivādin explains the cause of exertion (*pravṛtti*) on the basis of *bhedāgraha*, and the Anyathākhyātivādin explains it based on *bhedāgraha* and *viśiṣṭa-jñāna*. The view of the latter seems to be characterised both by prolixity (*gaurava*) and parsimony (*lāghava*). The Akhyātivādin says that it is non-perception of silver as different from silver that prompts one to activity. The Anyathākhyātivādin maintains that it is the perception of silver in the nacre that does so. Of these two views, U. Ś. favours the view of the Anyathākhyātivādin and says its position may be accepted by the Siddhāntin also.[17]

The exact position of Śaiva Siddhānta with regard to the concept of error is this: The elements involved in an erroneous judgment are all facts of the phenomenal world. But while they are not related facts in the world, they are somehow perceived to be related In the perceived relation which is not factual, there is the role of the impression of former experience. In the case of nacre-silver-illusion the real silver (which is elsewhere) is implicitly perceived (*alaukika-pratyakṣa*).

The system of Śaiva Siddhānta admits a distinction between truth and error from the cognitive point itself. It

17. *Ibid*, pp. 517-19.

maintains that there is an objective basis for error which cannot be set aside. Even an erroneous judgment is basically a judgment which is neither *akhyāti* nor *sat-khyāti*. "Error is real error and cancellation of error is real cancellation in knowledge".

U. Ś.'s Criticism of Dvaita view of error :

U. Ś. next takes up the views of the followers of Madhva whose theory of error is known as *abhinava-anya-thākhyāti*. The system of Dvaita partially admits *anyathā-khyati* in holding the error as cognition which apprehends one thing as of the nature of another and contends that it is apprehension of *asat* as *sat* that constitutes error. The Dvaitins maintain that when the perceived silver (in nacre) is sublated on 'this is not silver' (*nedam rajatam*), it is implied that the content of error is non-existent (*asat*). According to Madhva, the nature of illusory object is to be determined in the light of the sublating cognition (*bādhaka-jñāna*) : "There is no silver here ; only the non-existent silver has appeared to exist." For Madhva, it is absolute unreality. U. Ś., in criticism of this view, asks : "How can *asat* appear, and how can it be perceived ?" The Dvaitin replies that to know that something is not *asat* is to know *asat*. But, here the question is not if *asat* can be known by implication, but if it can be perceived. In the nacre-silver - illusion, the silver is perceived. The Dvaitin maintains his view only on the theory of *nedam rajatam*. What about the affirmative erroneous conviction as to, *idam rajatam*? How can he account for the perceptual character of error, if the content of error is non-existent ? If the Dvaitin is to answer that the sense-organ affected in some way or other gives rise to the cognition of something which does not exist at all, then it does not seem plausible with his assertion of self-validity of knowledge. If error is attributed in this way—that is, the presence of some defect is the cause for the erroneous

cognition—then his theory is in line with the view of Śaiva Siddhānta.[18]

U. Ś.'s Criticism of Satkhyāti :

According to Rāmānuja's theory, the knowledge of silver in nacre is not false or unreal but is real. The silver element perceived in the nacre is real, it exists. The presence of silver element in nacre is to be understood based on the principle known as *pratinidhi-nyāya*, according to which two things similar to each other and capable of being mutually substitutive to each other and of being erroneously taken to be each other, are so by virtue of the actual representation of each in the other.[19] Rāmānuja maintains that it is reasonable to state, based on the process of quintuplication (*pañcīkaraṇa*), that in each element are present all other elements in some measure. In the case of nacre-silver illusion, there is a small proportion of real silver in nacre itself and it is the presence of this real silver that constitutes the object of error. How can it be considered as an error, if at all something real is perceived? According to the Satkhyātivādins error consists in mistaking nacre for silver focussing the attention only on the minor portion and excluding the predominant element in the nacre. Error, here means, the insignificant perception of silver in the nacre.

In criticism of this, U. Ś. says that if silver is actually present in the nacre, then there can be no cancellation of error. If 'this' (*idam*) actually possesses the silver, how can it be subsequently cancelled? The Satkhyātivādin replies that *na rajatam* does not mean total negation,

18. *Ibid.*, p. 519.

19. *Loc. cit.* pratinidhi-śrutyanusāreṇa sadṛśadravye sadṛśadravyāntarānusyūteḥ.

but means only a partial negation: *na rajatam* means *alpa - rajatam* (i.e. insignificant silver). For U.Ś., this explanation is not convincing, because the issue is not with verbal interpretation, but with actual perception. If all things are available everywhere negatively or positively, then how does 'this is not' (*na idam*) contradict 'this exists' (*idam asti*)? And even after the cancellation of the presence of silver, one goes in search of that silver-element present in the nacre![20]

U. Ś.'s Criticism of Ātmakhyāti:

The Yogācāra idealist, who advocates the theory of *ātmakhyāti*, maintains that error consists in thinking that the idea points to an external reality. In the nacre-silver illusion, the so-called silver is only an idea. But it is imagined to be something external. The silver is not non-existent but it exists only as an idea in the mind of the perceiver. Error consists not in mistaking to be something other but in misinterpreting the nature of existence. What is internal is erroneously externalised. The cognition that 'this is not silver' cancels only the externality of the idea and establishes the subjective nature of the idea.[21]

U. Ś questions the validity of the Yogācāra idealist's theory. How can there be consciousness or cognition without the object to be cognised? Śaiva Siddhānta does not accept the view that consciousness, being real, is also constitutive of reality: "the 'this' and the 'silver' - the 'that' and the 'what' of erroneous judgment must belong to the same order on parity with any valid judgment". According to Śaiva Siddhānta, error is also judgment. "Neither

20. *Ibid*, p. 520.

21. *Loc. cit.*

of the two elements of the judgment can be absolute in the rejection of the other."[22] Knowledge cannot be excluded from the content.

As against Advaitins, who hold the view that the object of error cannot be described as either existent or non-existent and it is indescribable (*anirvacanīya*), U. Ś. argues that the notion of 'neither real nor unreal' involves a simultaneous negation of being and non-being and is therefore contradictory. He says that the substrate (shell or rope) and the superimposed (silver or snake) can be cognised independently as they really are.[23]

22. *Loc. cit.*

23. *Loc. cit.*

பௌஷ்கராகமத்தில் ப்ரமாணம்

S. P. ஸபாரத்தினம்

(கட்டுரைச் சுருக்கம்)

பௌஷ்கராகமம், பாரமேச்வராகமத்தின் உபாகமமாகும். இந்நூலிலுள்ள ஆழ்ந்த சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களை உமாபதி சிவம தன் பௌஷ்கராகமபாஷ்யத்தில் விளக்கமாகவும் தெளிவாகவும் கூறியுள்ளார். ப்ரமாணங்களைப் பற்றி உமாபதி சிவத்தால் கொடுக்கப்பட்டுள்ள விளக்கங்கள் குறித்து இக்கட்டுரை அமைந்துள்ளது.

ப்ரமாணங்களின் அவசியத்தைப் பற்றிய கேள்விக்கு, கடவுளைப் பற்றி ஏற்படும் ஐயங்களுக்கும், பலவித கோட்பாடு களை ஆய்வு செய்து உண்மையை அறிவதற்கும், ப்ரமாணங்கள் அவசியமானவை என்று உமாபதி குறிப்பிடுகிருர்.

ந்யாய மதத்தின் ப்ரமாண இலக்கணத்தை மறுத்து அறிவுக்கு மூலகாரணமாக விளங்குவதே ப்ரமாணமாகும் என்று ப்ரமாணத்தை நிர்ணயிக்கிருர்.

பௌஷ்கராகமத்தில் நான்கு ப்ரமாணங்களே ஒப்புக் கொள்ளப்படுகின்றன. அவை—ப்ரத்யக்ஷம், அனுமானம், திருமறைநூல், அடிக்கோள் (முற்படுதல்) என்பவை. ஆனல் சைவாகம வழிமுறைகள்படி முதல் மூன்று ப்ரமாணங்களே ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றன. நான்காவதாக கூறப்பட்டுள்ள 'அர்த்தாபத்தி' எனும் ப்ரமாணம் 'அனுமான'த்திலேயே சேர்த்துக் கொள்ளப்படுவதால் இவ்விஷயத்தில் கருத்து வேற்றுமை இல்லையென்பதை உமாபதி சுட்டிக்காட்டுகிருர். மேலும் இம்மூன்று ப்ரமாணங்களும் இறுதியில் சித்சக்தியில் அமைந்துள்ளதால் 'ஐயம்' (ஸந்தேஹம்), 'தவருன கருத்து' (ப்ரமை), 'நினைவு' ஆகியவையில்லாத சித்சக்தியே அடிப்படை ப்ரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. 'ஐயம்' என்பது இரு பொருள்களுக்கிடையே உள்ள பொது குணத்தினல் இரண்டின் மேலும் ஏற்படும் அறிவு. 'தவருன கருத்து' என்பது ஒரு பொருளை மற்ருென்ருக காண்பதாகும். கடந்த காலத்தில் ஏற்பட்ட எண்ணப் படிவுகளால் ஏற்படும் அறிவே 'நினைவு' எனப்படும்.

இவ்விஷயத்தில் உமாபதி ந்யாய-வைசேஷிக மதத்தின் 'அந்யதாக்யாதி' கருத்தைப் பின்பற்றி மற்ற மதங்களின் கருத்துக்களை ஆராய்ந்து அவற்றை நிராகரிக்கிறார். இதன்படி 'அக்யாதி' (ப்ராபாகரமீமாம்ஸா மதம்), 'அபிநவ அந்யதாக்யாதி' (த்வைத மதம்), ஸத்க்யாதி (விஸிஷ்டாத்வைத மதம்), ஆத்மக்யாதி (யோகாசார பௌத்த மதம்), அநிர்வசனக்யாதி, (அத்வைத மதம்) முதலிய கருத்துக்களை மறுக்கிறார்.

இவ்வாறு பௌஷ்கராகமத்தின் உரையில் உமாபதி சிவத்தின் அனைத்து சாத்திர ஞானத்தையும் அவற்றை தெளிவாக விளக்கும் தன்மையையும், ப்ரமாண அடிப்படையில் மற்ற மதக்கோட்பாடுகளை நிராகரிக்கும் திறனையும் சைவ-சித்தாந்த அடிப்படைக் கொள்கைகளை ஸ்தாபிக்கும் சீரிய முறையையும் காண்கிறோம்.

பௌஷ்கர பாஷ்ய ஸங்கிரஹம்

K. பாலஸுப்ரஹ்மண்ய சாஸ்திரிகள்

'புஷ்கரம்' என்ருல் தாமரை மலர். அதில் தேன் இருப்பது போல், அதிக இனிமையான சைவாகம ஸித்தாந்த முக்த்யு-பாயத்தை புஷ்கலமாகவும், பூர்ணமாகவும் விளக்குவது பௌஷ்கர ஸம்ஹிதா.

'பாரமேச்வரம்' என்பது இருபத்தி எட்டு சைவாகமங்களில் முக்யமானது. அதன் ஏழு உபாகமங்களுள் ஒன்று பௌஷ்-கராகமம். உமாபதி சிவாசார்யார் இதற்கு உரை எழுதியுள்ளார். இவ்வுரை சிதம்பரத்தில் 1925-ல் கிரந்தலிபியில் பதிப்பிக்கப்பட்டது. இவ்வாகமத்தின் ஞானபாதம் மட்டுமே இன்று எஞ்சியுள்ளது. இதில் பதி (76 ஸூத்ரங்கள்), பிந்து (61), மாயா (64), பசு (170), பாசம் (93), பும்ஸ்த்வம் (355) என்கிற ஆறு மேய பதார்த்தங்கள் முதல் ஆறு படலங்களிலும், ஏழாவது படலத்தில் (88) நான்கு ப்ரமாணங்களும், எட்டாவது படலத்தில் (44) தந்த்ராவதாரமும் (மொத்தம் 951 ஸூத்ரங்கள்) விளக்கப்படுகின்றன. உமாபதி சிவம் தமது உரையில் ஆங்காங்கு வேதவ்யாஸரின் ஸூத்ரங்களின், ஸ்ரீகண்ட, சாங்கர பாஷ்யங்-களின்படி ந்யாயங்களை ஆராய்ந்து உபநிஷத், ஆகமம், புராணம் முதலிய ப்ரமாண வசனங்களைக் கூறி சைவ ஸித்தாந்தத்தை ஸ்தாபிக்கிருர். மேலும் சைவாகம ஸித்தாந்தப்படி பந்தம், மோக்ஷம் முதலியவற்றைக் காரணங்களுடன் விளக்கிக் கூறுகிருர்.

ப்ரமாண படலத்தில் க்யாதியை விளக்கும்போது, அந்யதா-க்யாதியை ஸ்தாபிப்பதும், அஸத்க்யாதி, ஸத்க்யாதி, ஆத்ம-க்யாதி, அநிர்வசனீயம் முதலிய க்யாதிகளைக் கண்டிப்பதும் சிவாசார்யரின் தர்க சாஸ்திர பாண்டித்யத்தைத் தெரிவிக்கிறது. நிரபேக்ஷம், இந்திரிய ஸாபேக்ஷம், அந்தஹ்கரண ஸாபேக்ஷம் என்று ப்ரத்யக்ஷத்தை மூன்று விதமாகக் கூறுகிருர். இவரது அனுமான நிருபணம் பல விஷயங்களை அடக்கியுள்ளது. சப்த ப்ரமாணத்தில் ஆப்த லக்ஷணங்கள் கூறப்படுகின்றன. அவைதிகதர்சனங்களும் அதிகாரி தாரதம்யத்தால் ஆதரிக்கப்-படவேண்டும். சைவாகம ஸித்தாந்தம் இதர சாஸ்திரங்களுக்கு விருத்தமல்ல என்பதை ஸ்தாபிக்கிருர். "அர்த்தாபத்தி ப்ரமாணம் அனுமானத்தில் அடங்காது, தனிப்ரமாணமாக நான்காவது"

என்ற மீமாம்ஸக ஸித்தாந்தத்தை ஸ்தாபிப்பது ஜைமினீயர்களை ஆச்சர்யப்படச் செய்கிறது. எட்டாவது படலத்தில் ''பிந்துபாதானக வர்ணங்கள் அநித்யம், வர்ணங்கள் அதிஷ்டான தேவதையோடு கூடியவை, ஈசானுதி மந்த்ரவத்தான ஸாகல்யஞன (ஸதாசிவ) போகசிவனே 28 சிவாகமாதிகளின் கர்த்தாவாக முடியும், ஸ்போடவாதத்தை நிராகரித்தல் என்ற ஸித்தாந்தம்'' முதலிய அனைத்தும் வ்யாகரணுதி சாஸ்த்ர தத்வக்ஞர் சிவாசார்யார் என்பதை நிரூபிக்கின்றன.

உமாபதி சிவத்தின் பஹுமுகமான பாண்டித்யத்தையும் சைவ விசேஷத்தையும் இனி அவர் எழுதிய பாஷ்யத்தின் சில பகுதிகளையும் சற்று விவரமாகப் பார்த்து தெரிந்து கொள்ளலாம்.

முதல் படலத்தில் 56 ஸூத்ரங்கள், ஞானம் பெறக் கூடிய அதிகாரிகளைக் கூறுகின்றன. இந்த ஸந்தர்ப்பத்தில் ஆகமமும் வேதத்தைப் போல ப்ரமாணம் தான் என்று வெகு அழகாகக் காட்டுகிருர். முதலில் கீழேயுள்ள பூர்வ பக்ஷத்தை சாஸ்த்ர ரீதியில் கூறுகிருர் :—

1 புருஷனுலாக்கப்படாத வேதம் நித்யமாய் 'ப்ரமை' (ப்ர.) முதலிய தோஷமற்றதால் சாசுவதமான மோக்ஷத்துக்கு காரணமாகிறது. ஆனுல், ஈசுவரனுன ஒரு புருஷனுல் செய்யப்பட்டது என்பதாலும் புருஷனுக்குரிய ப்ராந்தி மோஹாதிகளுக்குட்பட்டதாலும் ஆகமங்கள் நித்யமான மோக்ஷஸாதன ப்ரமாணமாவதில்லை.

2. தர்மங்கள் சப்த மூலமானதாலும், சப்தங்கள் எதையும் அபேக்ஷிக்காததாலும் அலௌகிகமான ச்ரேயஸ் ஸாதனமான தர்ம - ப்ரம்மங்கள் வேதமொன்றினுலேயே அறியப்படக் கூடியது என்று, முன் தந்திரத்தில் சொல்லியதாலும் ஆகமங்கள் தர்மப்ரம்ஹ-ஸாதன ப்ரமாணமாக முடியாது.

3. மனு முதலிய புருஷர்களால் செய்யப்பட்ட ஸ்ம்ருதி-கல்ப ஸூத்ரங்களைப் போல் வேதத்தை மூலமாகக் கொண்டதனுல் ப்ரமாணமாக ஏற்பது போல் ஆகமங்களுக்கும் ப்ராமாண்யம் சொல்லலாமெனில், ஆகமங்களை வேத மூலப்ரமாணகமாய் ஏற்றுக் கொள்ளாததினுலும் ஆகமம் அப்ரமாணம்.

4. ஆகமங்கள் விசிஷ்ட புருஷன் செய்ததால் ப்ரமாண-மெனில் விசிஷ்ட புருஷன் சொன்னதால் ஆகமங்களுக்குப்

ப்ராமாண்யமும், ஆகமங்கள் சொன்னதால் ஈசுவரன் விசிஷ்ட புருஷன் என்றும் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பாடு (அன்யோன்யாச்ரய தோஷம்) வரும். அதனுல் ஆகமம் தர்ம ப்ரம்ஹ ஸாதனத்தில் ப்ரமாணமாவதில்லை.

5. ஆகமங்களின்படி தர்மார்த்தங்களை அனுஷ்டித்தவர்களாகிய சாண்டில்யாதி முனிவர்களுக்கு சாபமேற்பட்டதாக புராணங்கள் கூறுகின்றன. சாபஹேதுவான ஆகமங்கள் எப்படிப் ப்ரமாணமாக முடியும்?

6. ஜீவன வ்ருத்திக்காக ஏற்பட்டதென ஸித்தமானதால் ஆகமம் அப்ரமாணம்.

7. பாத்ம புராணுதிகளிலும் வாஸிஷ்டம், லிங்கம் முதலியவைகளிலும் ஆகமங்களுக்கு மோஹகத்வம் சொல்லப்பட்டதாலும் ஆகமம் அப்ரமாணம்.

ஆகவே அலௌகிக (வைதிக) ச்ரேயஸ் ஸாதனமான தர்ம ப்ரம்ம ஞானங்களுக்கு ஆகமம் ப்ரமாணமாகாது. இந்த ஆக்ஷேபங்களுக்குரிய ஸமாதானத்தை உமாபதி பின்வருமாறு உரைக்கிருர் :-

'வேதம் அபௌருஷேயம்' என்று கூறும் உங்களது மதத்தின்படி வேதம் நித்யமல்ல, அநித்யமே. ஏனெனில் வேதம் அழிவில்லாதது என்பதற்கு ப்ரமாணம் கிடையாது. ஆகவே வேதமும் அநித்யமே. இதையே वेदस्यापि नित्यत्वे प्रमाणाभावात् என்றும், மேலும் சப்தங்களுக்கு தோற்றம், மறைவு உண்டென்பதால் சப்தங்களையே உருவமாகக் கொண்டுள்ள வேதம் அநித்யமே என்றும் நிர்ணயம் செய்கிருர். — प्रत्युत उत्पत्तिविनाशादिप्रतीतेः अनित्य एव. மேலும் 'ப்ரத்யபிக்ஞா' முறையில் எரிந்து கொண்டிருக்கும் தீபத்தில் 'அதுவே இந்தச் சுடர் ஒளி' என்று முதலில் கண்ட சுடரொளிக்கும் பின்காணும் ஒளிக்கும் ஒப்புமையைக் காண்பது போல் வர்ணங்கள் என்று கூறப்படும் எழுத்துக்கள் நித்யம். ஆகவே அவ்வெழுத்துக்களைக் கொண்ட வேதமும் நித்யம் தான் என்று கூற முடியாது. ஏனெனில் வேதங்கள் வெறும் எழுத்துக்கள் மட்டுமல்ல. எழுத்துக்களின் கோர்வை (முன்பின் இணைப்பு) காரணமாக சிறப்புடைய வேதம் கோர்வையின் நிலையற்ற தன்மையாலும் அநித்யமே.

அவ்வாறே ஓடிக்கொண்டிருக்கும் நீரோட்டத்தை நித்ய ஜீவநதி என்பது போலும் மந்த்ரங்களின் தொடர்ச்சியால் மட்டும் நித்யம் என்று சொல்வதற்கில்லை. ஏனெனில் வேதத்தில் ஸர்கம் (தொடக்கம்), ப்ரளயம் (முடிவு) என்றிரண்டும் ஸாதிக்கப்படுவதால் தொடர்ச்சியுள்ள வேதத்திற்கு 'நித்யத்வம்' கூறமுடியாது.

ஆனல் சிவனல் செய்யப்பட்டதென்பதாலே என்றும் ப்ரமாணமாகும். பரம ஆப்தனை சிவன் செய்ததாலே வேதம் ப்ரமாணமாகுமெனில் சிவனல் செய்யப்பட்ட ஆகமங்களும் ப்ரமாணமேயாகும்.

तस्मात् परमाप्तशिवप्रणीतत्वेनैव वेदानां प्रामाण्यं स्वीकर्तव्यम् । तन्न्यायेन आगमानां सर्वेषामपि प्रामाण्यम् ।

மேலும் புருஷனல் செய்யப்பட்டதென்ற வகையில் உலகாயதம் முதலான நாத்திக மதங்களுக்கும் ப்ராமாண்யமேற்படுமே என்றால் தவறல்ல. ஏனெனில் அவரவர்களுக்குரிய அறிவாற்றலை முன்னிட்டே செய்யப்பட்டதென்பதால் அதிகாரிகளின் தகுதியை (ஆதரிப்போரின் தகுதியை) முன்னிட்டு ப்ரமாணமேயாகும்.

வேதங்களைப்போல் ஆகமங்களுக்கு ஆன்ருேர்களால் ஆதரிக்கப்படும் தன்மை கிடைக்கப் பெறவில்லை என்றும் கூற முடியாது. ஏனெனில் வேதத்திற்கு அவ்வகையில் ஆன்ருேராதரவு ஏற்பட்டதால் சிவபூஜை முதலியவைகளுக்கு ப்ராமாண்யம். மேலும் இச்சிவபூஜைகளைச் செய்யும் முறைகளை இப்படித்தான் செய்யவேண்டும் என வேத வாக்யங்களின் அடிப்படையில் ஆகமங்கள் தெரிவிப்பதால், கல்பஸூத்ரங்கள் போலவே செய்முறை விளக்கங்களை மட்டும் உரைப்பதால் (விதிவாக்யைகவாக்யதயா) அவைகளும் (ஆகமங்களும்) ப்ரமாணமேயாம்.

ஆனல் மேற்கூறியவகையில் ஆன்ருேர்களால் கடைபிடிக்கப்படும் பக்ஷத்தில் கல்பஸூத்ராதிகளைப்போல் ஆகமங்களில் சொல்லப்படும் சிவதீக்ஷை முதலியவைகள் ஆன்ருேர்களால் அனுஷ்டிக்கப்படவில்லையே என்றும் சொல்ல முடியாது. ஏனெனில் ச்வேதர், உபமன்யு, அகஸ்த்யர் முதலியவர்களிட-

மிருந்து க்ருஷ்ணர், ராமர் முதலியவர்கள் தீக்ஷை பெற்றுக்கொண்டதற்கு ஹரிவம்சம், மகாபாரதம், பாத்மபுராணம் முதலியவற்றில் காணப்படும் வசனங்களே சான்ருக விளங்குவதால் தீக்ஷை போன்றவைகளின் ப்ராமாண்யம் பொருத்தமே. இருப்பினும் தீக்ஷையானது பெருவாரியான ஆதரவுடன் திகழவில்லையே என்ற கேள்விக்கு இவ்வகையில் பதிலுரைக்கப்படுகிறது: ஸன்யாஸாச்ரமத்தில் எவ்வாறு பரமஹம்ஸ ஸன்யாஸ தர்மமானது மிக மிக அரிய முறையில் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறதோ அவ்வாறு தீக்ஷையும் மிகவும் அரிதாகக் கடைப்பிடிக்கப்படுகிறது.

ஆனல் வாமாசாரத்தைப் போதிக்கும் ஆகமங்களுக்கு ப்ரமாணம் உண்டா எனில் அவைகளில் சொல்லப்பட்ட சுராபானம் போன்றவைகளுக்கு வேதத்தில் தடைவிதிக்கப் பட்டிருப்பதாலும், வேதத்திற்குப் புறம்பானதாலும் வாமாதி க்ரியைகள் ப்ரமாணமாகாது.

'இவ்வகையில் வேத - ஆகமங்கள் ப்ரமாணம் என்று நிச்சயிக்கப்பட்டபின் ஒன்றுக்கு மேன்மையும், மற்ருென்றிற்குத் தாழ்மையென்ருல் ஒன்றுக்கொன்று முரண்படுமே' என்கிற பூர்வபக்ஷத்திற்கு உமாபதி கூறுவதாவது : வேத-ஆகமங்களின் கருத்தை எடுத்துரைப்பவர்களின் மேன்மை, தாழ்மையினுலேயே அவற்றின் (வேத-ஆகமங்களின்) முரண்பாடோ, கருத்தொற்றுமையோ, ப்ரமாண-அப்ரமாணமோ நிவர்த்திக்கப்படும்.

வேத-சைவாகமங்களில் குழப்பம் முதலியன ஏற்படாதாவெனில், ஏற்படாது. இங்கு உமாபதி வ்யாஸ ஸூத்ரத்தை (பத்யதிகரணம் II. 2. 7) மேற்கோள் காட்டி தமது கருத்தை நிலைநிறுத்துகிருர். வேதத்தில் முன்னுக்குப்பின் முரண் ஏற்படுமிடத்தில் அவ்வாருன சொற்களுக்குப் புறம்பில்லாத வகையில் பொருள் அமைத்து அம்முரண்பாட்டை நீக்குவதுபோல் ஆகமங்களிலும் வேதத்திற்குப் புறம்பாய்த் தோன்றுமிடத்து அதை நிவர்த்திக்க கருத்தினை அமைப்பது பொருத்தமே. இம் முறையில் வேதஆகமங்கள் ஒன்றையொன்று பாதிப்பதில்லை. எனினும் வாமாசார ஆகமங்கள் வேதங்களுக்கு முரணுக அவற்றை நிவர்த்திக்க முடியாதபடி அமைந்திருப்பதால் வாமாசாரக்ரியைகளையுடைய ஆகமங்களும், அக்கிரியைகளையுடைய

மாஹேச்வர பிரிவைச்[1] சேர்ந்தவர்களின் வாக்யங்களும் நிரா-கரிக்கப்படுகின்றன என்று உமாபதி கருதுகிறார். முரண்பாடில்-லாத சைவஸித்தாந்தக் கொள்கைகளை ப்ராமணங்களாக ஏற்றுக் கொள்வதில் எவ்விதத் தடையுமில்லை என்றும் கூறுகிறார்.

ஆகவேதான் சிவார்க்கமணிதீபிகையின் (p.112)[2] கர்த்தாவான அப்பய்ய தீக்ஷிதரும் தமது உரையில் புராண வசனங்களை மேற்-கோளாகக் காட்டி வாமாசாரமுறைகளைக் கொண்ட பிரிவுதான் தள்ளத்தக்கது என்று குறிப்பிடுகிறார். - मोहशास्त्रत्वादिप्रसिद्धिः वामपाशुपतादिविषयेति भावः । तथा हि कूर्मपुराण एव - "निर्मितं हि मया पूर्वं व्रतं पाशुपतं शुभम् । गुह्याद्गुह्यतमं सूक्ष्मं वेदसारं विमुक्तये ॥" इत्यारभ्य "एष पाशुपतो योगः सेवनीयो मुमुक्षुभिः । भस्मच्छन्नैर्हि सततं निष्कामैरिति हि श्रुतिः ॥" इत्यन्तेन **प्रमाणभूतं वैदिकं पाशुपतमुक्त्वा** 'वामं पाशुपतं सोमं लागुडञ्चैव भैरवम् । न सेव्यमेतत्कथितं वेदबाह्यं तथेतर' दिति मोहशास्त्ररूपमवैदिकं पाशुपतमन्यत्संकीर्त्तितम् । இவ்விதம் வாமாசார முறையைக் கடைபிடிக்கும் சைவப்பிரிவே நிராகரிக்கப்படுகிறதென்றும், இன்னொரு பிரிவு வேதத்திற்குச் சமமாகக் கருதப்படுகிற-தென்றும் குறிப்பிடுகிறார்— वयं तु शिवागमयोर्भेदं न पश्यामः । वेदोऽपि शिवागम इति व्यवहारो युक्तः तस्य कर्तृकत्वात् । என்று ஸ்ரீகண்டாசார்யரின் (p. 111) வசனத்தை ப்ரமாணமாகக் காட்டுகிறார். ஆனால் வேதத்திற்கும் ஆகமத்திற்குமுள்ள ஒரு

1. மாஹேச்வர பிரிவைச் சேர்ந்தவர்கள்—சைவர், பாசுபதர், காருணிகஸித்தாந்திகள், காபாலிகர் என்று நான்கு வகையாக பிரிக்கப்படுகிறார்கள். இவர்கள் **கார்யம், காரணம், யோகம், விதி,** துக்காந்தம் ஆகிய ஐந்து பதார்த்தங்களைக் கொண்டவர்கள். இதில் கார்யமென்பது பிரதான கார்யமான **'மஹத்'** முதலானவைகள்; காரணமாவது பிரதான காரணம், ஈச்வரன்; **யோகம்** ஓங்காரம் முதலான த்யான தாரணாதிகள்; **விதி** மூன்று காலங்களிலும் (காலை, மதியம், மாலை) ஸ்னானஞ் செய்தல் முதலானவை.

2. *Brahmasūtra Bhāṣya* of Śrikaṇṭhācārya with the comm. *Śivārkamaṇi Dīpikā* of Appayya Dikṣita, Vol. II., ed., Pt. Halasyanatha Sastri (N.S. Press, Bombay, 1918).

சிறிய வேற்றுமை என்னவென்றால்—வேதம் மூவர்ணத்தாருக்கும் உரியது; ஆகமம் அனைத்து வகுப்பிற்குமுரியது. மேலும் சைவாகமங்கள் சக்தி நிபாதத்தினால்/தீக்ஷையினால் அருளப் பெற்றவர்களது விஷயம். எனவே தான் இப்படலத்தில் (பதி படலத்தில்) 6-ம் ஸூத்ரத்திற்கான உரையில் உமாபதி ‘द्विजोत्तमाः’ என்ற சொல்லுக்கு கூறும் விளக்கம், ‘‘இங்கு உபநயன ஸம்ஸ்காரத்தினால் மேன்மையடைந்த முனிவர்கள் மட்டும் குறிப்பிடப்படவில்லை, அதற்கும் மேலாக ஸமயம், நிர்வாணம் வரை தீக்ஷை பெற்றவர்களும் குறிப்பிடப்படுகிறார்கள்’’ என்பதாகும்.

எனவே இவ்வகையில் வேத-ஆகமம் இரண்டும் ஸர்வோத்தமமான ப்ரமாணங்களென்று கூறியதால் பௌஷ்கராகமத்தின் ப்ராமாண்யமும் நிரூபிக்கப்படுகிறது.

பிறகு இப்படலத்தில் (பதிபடலத்தில்) 6-வது ஸூத்ரத்தில், अधिकारी विषयः सम्बन्धश्च प्रयोजनम् । शास्त्रारम्भफलं प्राहुरनुबन्धचतुष्टयम् ।। என்று கூறியுள்ளதுபோல், படிப்பவர், (தகுதியுடைவர்), கூறப்படும் விஷயம், இவற்றின் தொடர்பு, பயன் மற்றும் நூல் துவக்க நோக்கமாகிய अनुबन्धचतुष्टयமென்பது முறையாக விளக்கப்பட்டு இப்பௌஷ்கராகமத்தின் துவக்கம், பொருத்தமே என்று கூறும் வகையில் நிரூபிக்கப்படுகிறது.

ज्ञायन्ते येन पत्याद्याः पदार्थाः षड् द्विजोत्तमाः ।

तज्ज्ञानपादमित्युक्तं साधकं देशिकात्मनाम् ।।

பதி முதலான (பதி, பிந்து, மாயா, பசு, பாசம், பும்ஸ்த்வம்) ஆறுபதார்த்தங்கள் எதனால் அறியப்படுகின்றனவோ அதற்கு ஞானபாதம் என்று பெயர். முன்னர் குறிப்பிட்டபடி ‘த்விஜோத்தமன்’ எனும் சொல் தீக்ஷை பெற்றவர்களையும் குறிக்கும் என்று கூறுவதன் மூலம் சைவ ஆகமங்களைப் படிக்கத் தகுந்தவர்கள் எவரென்று உமாபதியால் ஸூசிக்கப்படுகிறது. அடுத்து கூறப்படும் விஷயமாவது பதி முதலான ஆறு பதார்த்தங்கள். இந்த பதி முதலான ஆறு பதார்த்தங்களுக்கும், அதை விளக்கும் கிரந்தத்திற்கும் உள்ள தொடர்பானது நிலை நாட்டப்படுவதற்கும், நிலை நாட்டுவதற்கும் உள்ளது போலாகும் (प्रतिपाद्य - प्रतिपादकसम्बन्धः). மேலும் இவ்வாறு பதார்த்தங்-

களின் தொடர்பாகக் கிடைக்கப்பெறும் ஞானத்திற்கும் அந்த ஞானத்தைக் கொண்டுள்ள கிரந்தத்திற்கும் விஷய விஷயிபாவ ஸம்பந்தம் உள்ளது. ஞானத்திற்கும், மோக்ஷத்திற்கும் ஸாத்ய ஸாதனபாவ ஸம்பந்தமாகும். இவ்விதம் சாஸ்திரம் பயிலுவதற்குத் தேவையான நான்கு அடிப்படைத்துணைகள் (अनुबन्धचतुष्टयम्) விளக்கப்பட்டதால் சாஸ்திரம் துவங்கியது பொருத்தமே.

28 விதமான சைவாகமங்களில் பரஞானம் அபரஞானமென்று இரண்டு வகையான ஞானம். சிவனுடன் கூடிய சித்சக்தியான பரஞானமே முக்திக்கு ஸாதனமாகும். ஆகமங்களிலிருந்து கிடைக்கப்பெறும் ஞானமானது அபரஞானமாகும். இது மறை-முகமாக முக்தி ஸாதனமாகும். இதற்கு முண்டகோபநிஷத்தின் வசனம் (I. 1.4) 'द्वे विद्ये वेदितव्ये परा चैवापरा चेति' ப்ரமாணமாகச் சொல்லப்படுகிறது.

சாங்கர மதத்தில் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபலக்ஷணமான 'सच्चिदानन्दं ब्रह्म' என்பது போலவும், 'जन्मस्थिति-लय' இவற்றிற்கு காரண-மாயிருப்பதாகக் கூறப்படும் தடஸ்த லக்ஷணம் போலவும் பாஷ்யகாரர் தமது 9-ம் ஸூத்ரபாஷ்யத்தில் ப்ரஹ்மஸ்வரூப லக்ஷணத்தை இவ்வாறு கூறுகிறார்:

स्वभावात् ज्ञानक्रियास्वरूपादच्युतः (ஞானக்ரியா ஸ்வரூபத்தை விட்டு விலகாமை)

இம்முறையில் பாஷ்யகாரரான உமாபதியின் பொருட்-கூறும் திறனை 'ஒரு பானைச் சோற்றுக்கு ஒரு சோறு பதம் பார்ப்பது' என்ற ஸ்தாலீபுலாகந்யாய முறையில் ஒவ்வொரு படலத்தின் சிறப்பினையும் சுருக்கமாகக் கவனிப்போம்.

முதலில் சைவாகமத்தில் கூறப்படும் ஆறு பதார்த்தங்களை 8-வது ஸூத்ரத்தில் குறிப்பிடுகிறார்.

पतिः कुण्डलिनी माया पशुः पाशश्च कारकः। என்று ஆறு பதார்த்தங்களை வரிசைப் படுத்துகிறார்.[3] இவ்வரிசை-

3. पौष्करे मतङ्गे षट्, सप्त स्वायंभुवे तथा। பௌஷ்கரத்திலும் மதங்கத்திலும் பதார்த்தங்களின் எண்ணிக்கை ஆறு என்றும் ஸ்வாயம்புவ ஆகமத்தில் ஏழாகவும் குறிப்பிடுவது மரபு.

யில் பதி-பசு-பாசம் என்ற ப்ரதானமான மூன்று பதார்த்தங்களுடன் குண்டலினீ (பிந்து) சக்தி, மாயா, மற்றும் காரகன் என்ற மூன்றும் இணைந்து ஆறு பதார்த்தங்களாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது. நித்யமானதும், தொடக்கம் மற்றும் முடிவுமில்லாத இந்த குண்டலினீ சக்தியே 'பிந்து சக்தி' என்று அழைக்கப்படுகிறது. இச்சக்தியே சுத்தாத்வாவிலுள்ள சிவதத்வம் முதல் வித்யாதத்வம் வரையில் உள்ள புவனங்களுக்கு லயாதி வ்யாபாரத்தை (சிவத்துடன் ஒன்றுபடும் தன்மை) உபாதானமாய் (முதற்காரணமாக) நின்று செய்வித்தலால், இச்சக்தி அசுத்தமான மாயையிலிருந்து வேறுபட்டதாக லக்ஷணம் சொல்கிறார் சிவாச்சாரியார் — "शुद्धाध्वनि लयादिव्यापारविशेषाश्रयत्व बिन्दुत्वमिति". இதன் லக்ஷணத்தில் 'விசேஷம்' என்ற சொல்லினை அமைத்ததால் பசுலக்ஷணத்தில் பரவாமலிருக்கவும் 'சுத்தாத்வா' என்ற சொல்லினுல் மாயையில் பரவாமலிருக்கவும் வழி செய்யப்படுகிறது.

மூன்ருவது பதார்த்தமான மாயைக்கு லக்ஷணம் கூறுகையில் (ஸூ. 11-பாஷ்யம்), कर्माश्रयत्वे सति शरीरेन्द्रियाद्युत्पादकत्वं என்று குறிப்பிடுகிருர். இந்த லக்ஷணத்தில் 'கர்மாச்ரயத்வம' (கர்மாவைச் சார்ந்திருக்கும் தன்மை) என்றதால் பிந்து சக்தியிலிருந்து வேறுபடுகிறது. மாயைதான் கர்மாவையாச்ரயித்து நிற்கும். சரீரேந்த்ரியாத்யுத்பாதகத்வம் (உடல் மற்றும் புலன்களை உண்டாக்கும் தன்மை) என்றதால் புத்தி என்பது கர்மாவையாச்ரயித்து வந்தாலும் அது சரீர இந்த்ரியாதிகளை உண்டு பண்ணுது. ஆகவே இந்த லக்ஷணம் புத்தியை வேறுபடுத்திக் காட்டுகிறது. இவ்விதம் தார்க்கிக முறையில் பதார்த்தங்களின் லக்ஷணங்களை உரைக்கும் உமாபதியின் திறமை பாராட்டத்தக்கதே.

பிறகு நான்காவது பதார்த்தமான பசுவினது லக்ஷணம் கூறுகிருர் :

पशुः पशुत्वसंरुद्धदृक्क्रियाप्रसरस्सदा என்ற 11-வது ஸூத்ரத்தின் உரையில் इच्छा (விருப்பம்), ज्ञानं (அறிவு), क्रिया (செயல்) என்ற சக்தித்ரயமுள்ள ஆணவமலமே 'பசுத்வம்' என்றும் ஆதலால் ஆணவமலம் கொண்டதே 'பசு' என்றும் குறிப்பிடுகிருர். மேலும் 'பசு'வானது கட்டுப்படும் தன்மையால் 'ஸகல

பசு' என்றும் 'அகல பசு'வென்றும் பிரிக்கப்பட்டு த்ரிமல, த்விமல, ஏகமலவென்றும் குறிப்பிடப்படுகிறது. 'அகலபசு' என்று குறிப்பிடுகையில் 'ப்ரளயாகல' மற்றும் 'விஞ்ஞானகல பசு'வும் குறிப்பிடப்படுகின்றனவென்று உமாபதி சிவாசார்யார் தமது உரையில் விளக்குகிறார். இவ்விதம் ஸகல, ப்ரளயாகல, விஞ்ஞானகல என்ற முறையில் மூவகை பசுக்கள் ஸூசிக்கப்படுகின்றன. இங்கு உமாபதி தத்வப்ரகாச க்ரந்தத்தை (I.8-9) ப்ரமாணமாகக் காட்டுகிறார்:

मलयुक्तस्तत्राद्यो मलकर्मयुतो द्वितीयस्स्यात् ॥
मलमायाकर्मयुतस्सकलः * * ।

ஐந்தாவதான பாசபதார்த்தத்தின் லக்ஷணமாக, कलादिक्षितिपर्यन्ता स्थिता तात्त्विकसंहतिः । என்னும் 13-வது ஸூத்ர வாயிலாக கலா தத்வம் முதல் ப்ருத்வீ தத்வம் வரையிலுள்ள தத்வஸமூகமே பாசமென்பது கூறப்படுகிறது.

भुक्तिमुक्त्यभिव्यक्तिफला क्रिया दीक्षाह्वया परा என்கிற 14-வது ஸூத்ரபாஷ்யத்தில் 'காரக'னென்னும் ஆறாவது பதார்த்தம் விளக்கப்படுகிறது. இங்கு 'புக்தி' என்பது புவனங்களில் அனுபவிக்கப்படும் போகமும், 'முக்தி'யென்பது ஆணவம் முதலான மும்மலத்தினின்று விடுதலையும், 'வ்யக்தி'யென்பது சிவத்வாபிவ்யக்தியாகிய சிவதாதாத்ம்யமும் (சிவனுடன் ஒன்றிடும் தன்மை) ஆகிய இம்மூன்று குணங்களைப் பலனாகக் (फल) கொண்டதுவே 'காரக'மென்பது. இதுவே தீக்ஷையெனும் க்ரியையாம். இங்கு 'பரா' என்பதன் மூலம் இந்த சித்சக்தியானது மோக்ஷத்திற்கு மிகவும் உகந்தது என்கிறார் உமாபதி சிவம்.

பதி லக்ஷணம் கூறும் 16-வது ஸூத்ரம்:

लयभोगाधिकाराणां न भेदो वास्तवश्शिवे ।
किन्तु बिन्दोरणूनाञ्च वास्तवा एव ते मताः ॥

என்று குறிப்பிடுவதால் லயம் போகாதிகாரம் என்பதில் ஒன்றுக்கொன்று முரணான தன்மை ஏற்பட்டு பதி ஒருவனே என்று சொல்வது பொருத்தமுள்ளதா என்ற கேள்வி எழுமே எனில்

லய-போகாதிகாரத்தினுல் ஏற்பட்ட வேற்றுமை உபாதியினுல் தோற்றுவிக்கப்பட்டதுவேயன்றி உண்மையல்ல. மேலும் அவைகள் (லயபோகாதிகாரங்கள்) பிந்து தொடர்புடைய அணுக்களு(ஜீவன்)டையவையே. உண்மையில் பதி ஒருவனே விகாரமற்றவனும் ''அதிஷ்டாதாவாக (நிருவகிப்பவனுக) விளங்குவதால் ஔபசாரிகமான வேற்றுமையுடையவனுகவும் அறியப்படுகிருன்'' என்று ரத்னத்ரய க்ரந்த வசனம் குறிப்பிடப்படுகிறது. ஸூர்யன் தாமரை மலர் மலரவும், மூடவும், வாஸனேயுடையதாகவும் செய்து அதனுல் காரணமாக இருப்பது போல் சிவனும் பிந்துவில் தன்னுடைய தோற்றத்தினுல் மட்டுமே லய-போகங்களேச் செய்து அந்தந்த செய்கையின் மூலம் வேற்றுமையையடைகிருர். அவ்விதம் வெவ்வேறு தோற்றங்களேக் கொண்டவனுகக் காணப்பட்டாலும் உண்மையில் சிவன் மாற்றமில்லாதவனுவான். शिवोऽपि बिन्दौ स्वसन्निधिमात्रेण लयभोगाधिकारान् कुर्वन् तत्तन्नाम्ना व्यवहारभेदं लभते। (ஸூ. 17-பாஷ்யம், p. 20)[4]. மேலும் ஸூர்யன் சரீரவ்யாபாரமில்லாமல் ஜீவாத்மாக்களின் கார்யங்களுக்கு ஸன்னிதியினுல் மட்டுமே ப்ரேரகத்வம் (ஊக்குவிப்பவன் என்ற தன்மை) அடைவதுபோல் சிவனும் ஸங்கல்பத்தால் மட்டுமே கர்த்ருத்வம் (படைப்பவன் என்ற தன்மையை) பெறுகிருன்.

53-வது ஸூத்ரத்தில் பதியின் ஐந்து விதமான நிலேகள் கூறப்பட்டுள்ளன. சாந்த்யதீத, சாந்தி, வித்யா, ப்ரதிஷ்டா, நிவ்ருத்தி என்ற இவ்வைந்து கலேகளிலும் அந்தந்த புவன பேதங்களுடன் ஈசானன், தத்புருஷன், அகோரன், வாமதேவன், ஸத்யோஜாதன் என்று அப்புவனங்களின் தலேமை அடிப்படையில் (அதிஷ்டாத்ருத்வத்தைக் கொண்டு) சிவனே ஐந்து முகங்கொண்ட ஸதாசிவனென்ற பெயர்களேயடைகிருன். ரத்னத்ரயக்ரந்தமும் कार्यभेदात् अधिष्ठानवशादेकैव पञ्चधा என்று வர்ணிக்கிறது.

இவ்வகையில் பதிக்கு லக்ஷணம் உரைத்து பிறகு பதி இந்த்ரியங்களுக்குப் புலப்படாதவனென்பதால் ப்ரத்யக்ஷப்

---

4. All references from the Bhāṣya are to the edition of *Śrimat Pauṣkara Saṃhitā*, Jñānapāda with the com. of Umāpati Śivācārya, Chidambaram, 1925.

ப்ரமாணத்தினுல் அறியக் கூடியவனல்ல, அனுமானத்தால் அறியப்படுகிருர். ஜகத்தானது ஜடமானதாலும் (இயங்க முடியாத தன்மையாலும்) இயக்கமின்மையாலும், தேர் போன்று இயக்குனரைச் சார்ந்து ஆச்ரயித்து இருப்பதாலும், இதனை இயங்க வைப்பவனே ஈச்வரனென்று அனுமானப்ரமாணத்தினுல் நிரூபிக்கிருர் (ஸூ. 79-80): अचेतनं जगत् प्रवृत्तिनिवृत्त्योः अस्वतन्त्रं, प्रेरकसापेक्षं रथादिवत् । மேலும் இதை உலக வழக்கில் அன்ருடம் காணக்கூடிய நிகழ்ச்சியைக் கொண்டு விளக்குகிருர். ஜடமான பால் பசுவினிடமிருந்து தானுகவே பெருகுகிறது என்பதாலும், இரும்பினை ஈர்க்கக் கூடிய அயஸ்காந்த (ஜடமான) கல்லில் நீர் கசிவதையும் கொண்டு முன்னர் கூறிய அனுமானத்திற்கு முறையின்மை (வ்யபிசார) தோஷம் ஏற்படுமேவெனில் — ஏற்படாது. பால் உயிருள்ள பசுவினிடம் தான் சுரக்குமன்றி மரித்த பசுவினிடம் சுரப்பதில்லை. அவ்வாறே அயஸ்காந்தக் கல்லிலும் சந்திர கிரணமின்றி நீர் கசியாது. அவ்விதம் ஸ்வதந்த்ரனுன சேதனனுன பரமேச்வரனே ஜகத்கர்த்தா என்று தார்கிக அணுகு முறையில் நிரூபிக்கிருர்.

ஜீவனும் சேதனனுனபடியால் ஏன் ஜகத்திற்கு காரணமாக இருக்கக் கூடாதென்பதை 86-வது ஸூத்ரம் விளக்குகிறது. குறுகிய அறிவும் பிறப்புமுடைய ஜீவன் அனைத்து அசேதனமான பொருட்களையும் படைக்க இயலாதென்பதால் தொடக்கமில்லா கார்ய காரண ஓட்டத்தை நிர்வகிக்கும் தன்மை எல்லாமறிந்த இறைவனுக்கே (ஈச்வரனுக்கே) உண்டு.

மேலும் முக்தாத்மாக்களான ஜீவன்களுக்கு இவ்வுலகைப் படைக்கும் தன்மை சொல்லக் கூடுமோவெனில் அதுவும் இயலாது. ஏனென்ருல் ஜீவன் தொடக்கத்திலேயே முக்தனு (ஆதி முக்தன்) அல்லது அவனது முக்தியானது தொடக்கமில்லாததா (அனுதி முக்தன்) என்ற கேள்வி எழும். ஆதிமுக்தனென்று குறிப்பிடப்படும் பக்ஷத்தில் அம்முக்திக்குக் காரணமான கர்த்தா ஒருவன் இருந்திருக்கக் கூடும் என்று புலப்படும்; அனுதி முக்தன் என்று குறிப்பிடப்படும் பொழுது ஸித்த ஸாதனம் —நிரூபித்த ஒன்றையே மறுமுறை நிரூபிப்பது—என்ற தோஷமேற்படும். ஆகவே நித்யமுக்தனுன ஈச்வரனே ஜகத்ஸ்ருஷ்டி கர்த்தா என்று ஏற்றுக் கொள்ளப்பட வேண்டும்.

பின்னர் 93-வது ஸூத்ரத்தில் ஈசுவரனுடைய தன்மையை நிலைநாட்டுவதில் உறுதுணையாக இருக்கும் அனுமான ப்ரமாணத்தை வெகுவாக விமர்சித்து இறுதியில் அதை நிராகரிக்கிறார். அபின்ன நிமித்தோபாதான[5] காரணமான ஈச்வரன் ச்ருதி ப்ரமாணத்தாலேயே அறியப்படுபவனென்று முடிக்கிறார். இப்படலத்தின் முடிவில் நாராயண—பதத்தில் 'ண' என்ற எழுத்தின் இணைப்பால் ஏற்பட்ட சிறப்பினைக் குறிப்பிட்டு 'நாராயண' என்னும் சொல் பழக்கத்தினாலேயே விஷ்ணுவைக் குறிக்கும் சொல்லாக மாறியது என்று வெகுவாக விளக்கி இறுதியில் சிவனுடைய சிறப்பினையும் மேன்மையையும் நிரூபிக்கிறார். இந்த இடத்தில் விஷ்ணுவினுடைய மேன்மையை முதலில் பூர்வபக்ஷமாக எடுத்துக்காட்டி பின்பு சிவன் விஷ்ணு-விலும் மேன்மையானவன் என்று விளக்குவது மிகவும் ஆச்சரியமான சர்ச்சையாகும்.

द्वितीयः बिन्दुपटलः

இரண்டாவது பதார்த்தமான 'பிந்து' எனப்படும் 'குண்டலினீ' இப்படலத்தில் விளக்கப்படுகிறது. இதன் லக்ஷணமாவது— "शिवगतलयादिभेदप्रयोजकोपाधिः बिन्दुः कुण्डलिनीत्यभिधीयते" (ஸூ. 1) என்பது. லயசிவம்[6], போகசிவம்

---

5. நிமித்த காரணம் என்பது குடத்தின் தோற்றத்திற்கு அல்லது குடம் எனும் மண்ணின் விளைவிற்கு குயவன் காரண-மாயிருப்பது போலாகும். குடத்தின் விளைவிற்கு மண்தான் மூல காரணமெனினும் அதை உருவாக்குபவனென்கிற முறையில் குயவனும் ஓர் காரணமாகிறான். இதுவே நிமித்த காரணமாகும். உபாதான காரணமென்பது மண் குடத்திற்குக் காரணமா-யிருப்பது. இங்கு குடமெனும் விளைவிற்கு மண் மூலகாரணமா-கிறது. இதுவே உபாதான காரணம். இவ்வகையில் சைவ ஸித்தாந்தத்தில் உலகத்திற்குக் காரணமான இறைவன் நிமித்த காரணமாகவும், உபாதான காரணமாகவுமிருத்தலால் வேற்றுமையில்லா நிமித்த உபாதான காரணமாகிறார்.

6. இது குறித்து முன்னரே பதிபடலத்தில் 19-வது ஸூத்ரத்-திற்கான உரையில் (p. 28) உமாபதி கூறியதைக் காண்க.
.........शिवशक्तिरपि लयतत्त्वमेव । एवं बिन्दोर्वक्ष्यमाणावस्थाद्वयविशिष्टा या भोगाधिकारतत्त्वमपि सापि शिवभेदप्रयोजिका......................उपाधिभावं प्रतिपद्यन्ते ।

ஸதாசிவம், அதிகாரசிவம், மஹேசன் எனப் பல்வேறு வேற்றுமைகளுடன் அறியப்படுகிற உபாதியே 'பிந்து' எனும் சொல்லினுல் தெரிவிக்கப்படுகிறது.

निमित्तमीश्वराख्यं सहकारणम् ।

उपादानन्तु यत्सूक्ष्मं सर्वकार्येषु संस्थितम् ।

என்றும்,

निमित्तमीश्वराख्यं स्यादुपादानं स विन्दुराट् (p. 88) என்ற வகையிலும் கூறப்படுவதால் 'பிந்து'வே உபாதானமாகும். மேலும் அத்வைத மதத்தின் விவர்த்த வாதமும் நிராகரிக்கப்படுகிறது.

இப்படலத்தின் 7-வது ஸூத்ரத்தில் மாயை எவ்வாறு உபாதான காரணமாகாது என்பதற்கான அனுமானம் கூறப்படுகிறது — मायापि नात्रोपादानं मोहकत्वात् स्वतेजसा । இதற்கான உரையில் உமாபதி குறிப்பிடுவதாவது- மாயை அசுத்தமாயாவானதால் சுத்தாத்வாவிற்கு உபாதானமாகாது. இங்கு 'சுத்தாத்வா' என்ற பதத்தினுல் அனந்தேச்வரர் முதலிய தோற்றங்கள்[7] குறிப்பிடப்படுகின்றன. இவர்கள் சிவனுடைய ஒளி(தேஜஸ்)யின் மகிமையினுல் எப்பொழுதும் விழிப்புடனுள்ளவர்களாதலால், காசகாமாலே முதலிய நோய்போன்று மயக்கும் தன்மை கொண்ட அசுத்தமாயை (சுத்தாத்வாவிற்கு) உபாதான காரணமாகாது (ஸூ. 7-8) :

मायापि नात्रोपादानं मोहकत्वात् स्वतेजसा ।

यतः प्रबुद्धपुंकायकरणानां न कारणम् ॥

शुद्धाध्ववर्तिनस्सर्वे प्रबुद्धाश्शिवतेजसा ।

देहेन्द्रियादिमन्तोऽपि नाबद्धास्तेषु ते पुनः ॥

பிறகு பதினேராம் ஸூத்ரத்திலும் குண்டலினீயின் ஸ்வரூபம் வர்ணிக்கப்படுகிறது.

---

7. பதிபடலத்தில் 10-ம் ஸூத்ரத்தின் விளக்கத்தில் உமாபதி கூறுவது :

शुद्धाध्वशब्देनाशुद्धमायाधिष्ठातृत्वेन सिद्ध – अनन्तेश्वरदेहादिरुच्यते ॥

सा च कुण्डलिनी शम्भोः शक्तिश्शुद्धा जडात्मिका ।
न तादात्म्यात्स्थिता किन्तु वर्तमानपरिग्रहे ।।

என்றும்,

शिवे कर्तरि तादात्म्यात् नेयं कुण्डलिनी स्थिता ।
उपादानत्वतो हेतोः कुलाले मृत्तिका यथा ।।

என்றும் விளக்கப்படுகிறது. குண்டலினீயானவள் கர்த்தாவான சிவனிடத்தில் உபாதான காரணமாக விளங்குவதால் ஓர் கருவி அல்லது கரணம் போன்று இயங்கப்படுவபளே அன்றி சிவனுடன் தாதாத்ம்யம் கிடையாது என்பது ஓர் எடுத்துக்காட்டுடன் விளக்கப்படுகிறது. குயவன் குடங்களைச் செய்வதற்குத் தன் கரணங்களை (இந்த்ரியங்களை) நாடினாலும் வேறோர் சேதனனை நாடாமல் சுதந்திரமாகச் செயல்படுவது போல் ஈச்வரனும் தன்னிடத்தில் (அதிஷ்டேயமாக) இருக்கும் குண்டலினீயின் வாயிலாக சுத்தாத்வாவிற்கு உபாதான காரணமாகிறான். ஈச்வரன் ஸ்வதந்த்ரன்; யாராலும் இயக்கப்படுபவனல்ல.

சுத்தாத்வாவிற்கு உபாதான காரணமான பிந்துவே வர்ணங்களின் அல்லது எழுத்துக்களின் உச்சரிப்பினால் எழுப்பப்படும் ஒலிக்கும் உபாதான காரணம் என்று கூறப்பட்டுள்ளது (ஸூ. 15-6):

किञ्च शब्दानुसंविद्धाः जायन्ते प्रत्यया नृणाम् ।
तेषां यत् कारणं विप्राः स बिन्दुः बहुवृत्तिकः ।।

அவ்வொலியானது தேஹத்திலிருந்து வெளிப்படுகையில் அந்த அந்த ஒலியின் உற்பத்தி - ஸ்தானத்திற்கேற்றவாறு வைகரீ, மத்யமா, பச்யந்தீ, மற்றும் ஸூக்ஷ்மா என்று, நான்கு பிரிவாகக் குறிப்பிடப்பட்டு விவரிக்கப்பட்டுள்ளது.

மேலும் தத்வங்களுக்கும் உபாதானமாக பிந்துவை வர்ணித்து அவைகளின் ஸ்வரூபத்தை விளக்குகிறார் (ஸூ. 34)—वृत्तिः तत्त्वात्मिका चास्य चतुर्धा संव्यवस्थिता । பிந்துவினுடைய தத்வரூபமான வ்ருத்தி நான்கு வகையாகும். முதலில் சிவ-தத்வம்; இதற்கு சிவன் நிர்வகிப்பவனாக (அதிஷ்டாதாவாக) இருப்பதால் சிவதத்வம் என்று பெயர். இம்முறையில் ஸதாசிவதத்வம், ஈச்வரதத்வம், மற்றும் வித்யாதத்வம், ஆகிய

தத்வங்கள் விளக்கப்படுகின்றன. இத்தத்வங்கள் தீக்ஷையினுலே தூய்மையாக்கப்படாத பசுக்களாகையால் சுத்தாத்வபுவனங்களில் போகாதிகாரிகள் ஆகா. மேலும் சுத்தாத்வபுவனங்களுக்கு கர்மாவினுல் தோன்றும் தன்மை கிடையாது. இதன் காரணமாக சுத்தாத்வாவிலுள்ள பசுக்களுக்கு கர்மாவினுல் கட்டுப்படும் தன்மை (பந்தகத்வம் அல்லது பாசத்வம்) கிடையாது. வாஸனு பேதத்தினுல் போகமும் மாறுபடுகிறது. பிந்துவின் தத்வங்கள் சுத்தமானதால் பந்தகமாகாது, ஆகையால் கட்டுப்படுத்த மாட்டா; மாயையின் மூலம் தோன்றும் கர்மாவே கட்டுப்படுத்துமென்பதே இப்படலத்தின் ஸாராம்சமாகும்.

तृतीय: मायापटल:

மாயை சுத்தாத்வ புவனங்களிலுள்ளவர்களைத் தவிர்த்து ஸகல ப்ரபஞ்சங்களையும் மயக்குகிறது (மோஹிக்க வைக்கிறது); 'மயதி' (मयति) என்பதனுல் 'மாயா' என்னும் சொல் பொருத்தமானதாகிறது. இப்படலத்தில் 2-ம் ஸூத்ரம் மாயாவின் ஸ்வரூபத்தை விளக்குகிறது.

नित्यैका व्यापिनी वस्तुरूपा कर्माश्रया शिवा ।।,
साधारणी च सर्वेषां सकलानां मुनीश्वरा: ।। என்றும்,

முன்னர் பதிபடலத்தில் (ஸூ. 11)

भोग्यभोक्तृत्वसंपत्त्यै या शरीरेन्द्रियादिकम् ।
उत्पादयति सा माया खचिता कर्मभिर्नृणाम् ।।

என்றும் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. அணுக்களான ஜீவாத்மாக்களின் நல்வினை, தீவினைகளுக்கேற்ப அவ்வணுக்களின் போகத்திற்கு சரீரத்தை உண்டாக்குவதே மாயா[8] என்று கூறப்பட்டுள்ளது. மேலும் புண்ய-பாபங்களுக்குக் காரணமான தர்ம-அதர்ம கர்மாவானது ஜடப்பொருளாகையால் 'சித்'தான

8. कर्माश्रयत्वे सति शरीरेन्द्रियाद्युत्पादकत्वं मायाया लक्षणम् என்றும் கூறப்பட்டுள்ளதைக் (I. 11) காண்க.

நல்வினை, தீவினை (தர்மாதர்மகர்மா) ஜடப்பொருளாகையால் அதற்கு ஆச்ரயமாய் (புகலிடமாய்) இருந்து சரீரம் முதலியவற்றைப் படைக்கும் தன்மை பெற்றது மாயை.

ஆத்மாவை ஆச்ரயித்து நிற்காமல் மாயையை ஆச்ரயித்திருப்பதால் 'மாயை' நித்யமாய், வ்யாபகமாய் உள்ளதாகவும் லக்ஷணம் சொல்லப்பட்டது. 'கலா'தத்வம் முதல் 'ப்ருதிவீ' தத்வம் வரை உள்ள வெவ்வேறு தத்வங்கள் — விதையில் எவ்வாறு இலை, பூ, பழம் முதலியனவுள்ளனவோ அவ்வாறு— 'மாயா' என்கிற பதார்த்தத்தில் உள்ளன என்று உவமையின் வாயிலாக மாயா நிலைநாட்டப்படுகிறது.[9] (ஸூ. 4).

இப்படலத்தின் முடிவில் (65-ம் ஸூத்ரத்தில்) विश्वजगन्मयी என்ற சொல்லுக்கு உமாபதி अशुद्धसर्वजगदुपादानभूता என்று கூறுகிறார். அதனால் 'शुद्धजगदुपादानं बिन्दुः' என்று முன் படலத்தில் குறிப்பிடப்பட்டது தெளிவாகிறது.

இம்மாயாவென்ற பதார்த்தமானது ஸாங்க்யர்களின் மாயையிலிருந்து வேறுபட்டது. ஏனெனில் ஸாங்க்யர்களின் மாயையானது ஸத்வ-ரஜஸ்-தமஸ் ஆகிய முக்குணங்களைக் கொண்டது. சைவஸித்தாந்தத்திலோ अविभक्तत्रिगुणात्मिका என்று குறிப்பிடப்படுகிறது. இதுவே 6-ம் ஸூத்ரத்திலும் – ''गुणाविभागरूपा सा सिद्धान्ते प्रतिपादिता'' என்று கூறப்படுகிறது. இங்கு 'विभक्तं' 'अविभक्तं' என்பன 'ஸ்தூல'த்தையும் 'ஸூக்ஷ்ம'த்தையும் குறிப்பவை. சப்தம் முதலான ஐந்து தன்மாத்ரைகளும் ஸூக்ஷ்மமானவை. அவைகளைவிட ஸூக்ஷ்மம் அஹங்காரம். புத்தி அதனினும் ஸூக்ஷ்மம். புத்தியைக் காட்டிலும் ஸூக்ஷ்மதரம் ப்ரக்ருதி. கலை முதலிய தத்வங்கள் ப்ரக்ருதியைக் காட்டிலும் ஸூக்ஷ்மதமம். இவைகளுக்கெல்லாம் மாயையே காரணம். இவ்விதம் மாயை ஸாங்க்ய மதத்தின் ப்ரக்ருதியிலிருந்து வேறுபட்டதென்பது தெளிவாகிறது.

மாயை அத்வைதமதத்தில் கூறப்பட்டதுபோல் 'மித்யை' அல்ல, உண்மையான பொருளே. மேலும் மாயை 'கலாதி-

9. இப்படலத்தில் 4-ம் ஸூத்ரத்தின் உரையில் உமாபதி—

अविभक्तमिति पाठे अविभक्तं सूक्ष्मम् । अनेन साध्यनिर्देशः । तत्र हेतुः विभक्तत्वात् इति स्थूलत्वादिति यावत् । जडत्वे सति नानारूपत्वादिति हेतुनिष्कर्षः । तत्र दृष्टान्तमाह यथेति । स्कन्धः काण्डः पर्णानि पत्राणि फलादीत्यादिशब्देन कुसुमानि गृह्यन्ते । यथा वा स्कन्धपर्णफलादिकं विभक्तं बीजे अविभक्ते सत्येव भवति तद्वदिति ।

ஜனனீ' (கலை முதலியவற்றின் பிறப்பிடம்) ஆனதால் சிவன் போல் வஸ்துரூபமே அன்றி அநிர்வசனீயம் (இன்னதென்று நிர்ணயிக்க இயலாதது) அல்ல. இக்கட்டத்தில் மாயை 'மித்யை' என்ற அத்வைத மத கோட்பாட்டினை கண்டன-கண்டகாத்ய-காரர் ரீதியில் விளக்கி, பின்னர் அதனைக் கண்டித்து, ப்ரபஞ்சம் மித்யையல்ல, ஸத்யம், வஸ்துரூபமானது என்பதை மிகவும் ஆச்சரியமான முறையில் உமாபதி நிலைநாட்டியுள்ளார்.

एवं वस्त्वात्मकं विश्वं भवेत् कथमवस्तुजम् ।
तस्माद्वस्त्वात्मिका माया स्थिता विश्वस्य कारिणी ॥

என்ற 26-ம் ஸூத்ரத்தின் தாத்பர்யம்—ப்ரபஞ்சம் வஸ்துவாகவும், ஸத்தாகவுமிருப்பதால் அதன் காரணமான மாயையும் 'வஸ்த்வாத்மிகா' (பொருள் வடிவுகொண்ட தன்மை) என்பது பொருந்தும்.

மாயை அழிவில்லாதது. ஏனெனில் முன்னர் 3-ம் ஸூத்ரத்தில்[10] குறிப்பிட்ட வகையில் ப்ரளய காலத்தில் காரண சரீரத்துடன் இருக்கும் அணுக்களின் (ஜீவாத்மாக்களின்) கர்ம பயன்களுக்கேற்ப அவைகளின் மறு தோற்றத்திற்கு மாயை காரணமாக இருப்பதேயாகும். மாயை நித்யமானதென்ற பக்ஷத்தில் முக்தியெனும் பாசநீக்கம் ஏற்படாதே என்ற ஐயப்பாட்டிற்கிடமில்லை. ஏனெனில் மாயா கார்யம் நீங்கப் பெறுவதாலேயே முக்தி கிடைக்கிறது என்கிறார் உமாபதி சிவாசார்யார்.

न च मायाया नित्यत्वे पाशनिवृत्तिरूपमुक्त्यसम्भवः । मायाकार्यनिवृत्तेरेव पाशनिवृत्तित्वात् ।

இவ்விதம் ப்ரளய காலத்தில் கர்மாவுக்கு ஆச்ரயமாக இருக்கவேண்டுமாதலால் மாயா நித்ய வஸ்துவே. பிந்து கர்மாதீதமானதால் கர்மாச்ரயமாகாது என்று 28-ம் ஸூத்ரத்தில் கூறப்படுகிறது.

न चात्मनि स्थितिस्तेषां यस्मादात्मा जडो भवेत् । என்ற 29-ம் ஸூத்ரத்தில் கூறியவாறு போக்தாவான ஆத்மாவும் தர்ம-

---

10. प्रलये लीनदेहस्य कर्मिणोऽणोरहर्मुखे ।
देहादेः कारणं माया सूक्ष्मस्थूलात्मकस्य तु ॥

அதர்ம கர்மாக்களுக்கு ஆச்ரயமாகாது. பய(फल)ஞன முக்தியும், பாசநீக்கமான காரணமும் ஒரே இடத்தில் (ஸாமாஞதிகரண்யம்) இருக்க வேண்டுமென்பதும் அவசியமல்ல—
न च कार्यकारणयोः फलादृष्टयोः सामानाधिकरण्यनियमः । पुत्रकृतगयाश्राद्धादिजन्येन पुत्रसमवेतेन अदृष्टेन पितरि फलदर्शनात्, पितृकृतजातेष्टयादिजन्येन पितृसमवेतेन अदृष्टेन पुत्रे पूतत्वादिफलदर्शनाच्च ।
(p. 134) என்கிற முறையில் மகனுல் செய்யப்படும் ச்ராத்தத்தின் பயன் பித்ருக்களுக்கும், பிதாவால் செய்யப்படும் 'ஜாதேஷ்டி' யாகத்தின் பயன் மகனுக்கும் சென்றடைவதாக வேதம் கூறுவதால் கர்ம வைசித்ரயம் அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டும்.[11]

31-32-ம் ஸூத்ரங்களுக்கான உரையில் स्वर्गनरक-भोगवैचित्र्ये यद्धेतुः विचित्रं कारणं तत् कर्म धर्माधर्मात्मकमिति मन्तव्यम् ।
தர்ம, அதர்ம, ஞான, அஞான, வைராக்ய, அவைராக்ய, ஐச்வர்ய, அனைச்வர்யமாகிய 'பாவாஷ்டக'மெனும் இவை எட்டின் உளதாந்தன்மை[12] விசித்ரமானதால் அவைகளுக்குக் காரணமான கர்மாவும் விசித்ரமானது என அங்கீகரிக்கபடவேண்டும்.

உலகமானது இயல்பாக ஏற்படுவது (आकस्मिकम्). அதற்கு புண்யமோ, பாபமோ காரணமாகாதென்ற ஸ்வபாவவாதத்தை (स्वभाववाद) நிராகரிக்கிருர் உமாபதி. மேலும் மீமாம்ஸகரான குமரிலபட்டர் எவ்வாறு அத்ருஷ்டத்தை—அதனை நிராகரித்த 13 ஆக்ஷேபங்களையும் கண்டித்து—ஸ்தாபித்தாரோ அவ்வாறு உமாபதியும் கர்மா உண்டு என்பதை அதனை மறுக்கும் ஆக்ஷேபங்களைக் கண்டித்து ஸ்தாபித்திருப்பது அவர் திறனைக் காட்டுகிறது. கர்மா அனைத்தும் மாயையில்தான் நிலை கொள்கின்றன என்பதை 60-ம் ஸூத்ரத்தின் வாயிலாக மீண்டும் குறிப்பிடுகிருர்—

मायायामेव नान्यस्मिन् संस्थितानि द्विजर्षभाः ।

---

11 கர்மவைசித்ரயத்தைப் பற்றி உமாபதி தமது உரையில் மிகவும் தெளிவான விரிவான விளக்கத்தை அளித்துள்ளார் (pp. 135-8).

12. Cf. *Tamil Lexicon*, Vol. V (University of Madras, 1982) p. 2633.

இங்கு 'பாவம்' (भाव) என்பது 'உளதாந்தன்மை', State of condition of Existence என்று குறிப்பிடப்படுகிறது.

இப்படலத்தின் முடிவில் அணுக்களாகிய ஜீவாத்மாக்கள் மாயையின் கார்யங்களில் மறைந்து நிற்பவர்கள்; சுத்தவித்யா தத்வத்தில் இருக்கும் நந்திகேச்வரன் முதலானோர், பரமேச்வரனால் நேரடியாக குருவின் வடிவில் தீக்ஷையின் மூலம் அதிகார சிவன்களாக அருளப்பட்டவர்கள் என்று கூறப்படுகிறது.

இவ்விதம் அசுத்த ஜகத்திற்கு உபாதானமாக இருக்கும் மாயை சுருக்கமாகக் கூறப்பட்டது.

चतुर्थः पशुपटलः

முதல் ஸூத்ரத்தில் பசுவினுடைய ஸாமான்யலக்ஷணம் கூறப்படுகிறது –

पशुः पशुत्वसंयोगात् न मुक्तः पशुरुच्यते ।

'பசுத்வ'மெனப்படும் ஆணவமலத்தின் தொடர்பால் ஜீவன் பசுவெனப்படுகிறது. முக்தாத்மாவான ஜீவன் ஈச்வரனைப்போல் கலை முதலானவை இல்லாதிருந்தாலும், ஈச்வரனல்ல; ஏனெனில் பரமேச்வரனால் மட்டுமே பஞ்சக்ருத்யம் இயலும், முக்த ஜீவனால் இயலாது: मुक्तात्मनः शिवसाम्येऽपि पञ्चकृत्यकारित्वाभावेन नेश्वरत्वम् । எனவே தான் जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणात् என்ற வ்யாஸ ஸூத்ரத்திலும் (IV. 4. 17) சிவனுக்கு நிகரான தன்மை (சிவ ஸாம்யம்) முக்தாத்மாவிற்கு இருந்தபோதிலும் ஜகத்வ்யாபாரம் (ஸ்ருஷ்டி முதலானவை) கிடையாது என்று சொல்லப்படுகிறது. இதையே அப்பய்ய தீக்ஷிதரும் தமது உரையில் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்: सिद्धान्तस्तु मुक्तानां ब्रह्मणा साम्यश्रवणेऽपि जगत्सृष्ट्यादिव्यापारवर्जमेव साम्यम् आस्थेयम् ।।[13]

இந்த பசு பதார்த்தமானது 'ஸகல', 'ப்ரளயாகல' மற்றும் 'விஞ்ஞானகல' என்று மூவகை. மலம், மாயை மற்றும் கர்மாவெனும் மூன்று பந்தமுடையது ஸகல பசு: मलमायाकर्मरूपबन्धत्रयवत्त्वं सकललक्षणम् என்று உமாபதி 3-4வது ஸூத்ரத்திற்கான தமது உரையில் குறிப்பிடுகிறார். மாயை நீங்கி மலம்,

13. *Brahmasūtrabhāṣya of Śrīkaṇṭha* with *Śivārkamaṇidipikā* vol. II. p. 496.

கர்மம் என்ற இரு பந்தகமுடையது ப்ரளயாகல பசு (मल-कर्म-रूपबन्धद्वयमात्रवत्व प्रलयाकललक्षणम्)[14]. இறுதியில் மலம் மட்டு-முடையது விஞ்ஞானகல பசு. (मलमात्रबन्धवत्वं विज्ञानाकलस्य लक्षणम्). ஆணவ மலத்தினால் ஞானசக்தி மறைக்கப்பட்டிருப்ப-தாலேயே ஜீவாத்மாக்களுக்கு விஞ்ஞானகல என்று பெயர். இவர்கள் கலா முதல் ப்ருதிவீ வரையான தத்வங்களை நிராகரிக்கும் சிவதீக்ஷை செய்து கொண்டவர்கள். மேலும் யம நியமாதிகளால் 'கர்மம்' நீங்கப் பெற்று மலம் மட்டுமுடையவர்-களென்று 13-14வது ஸூத்ரங்களில் வர்ணிக்கப்படுகிறது. இவ்விதம் ஸகல, ப்ரளயாகல, மற்றும் விஞ்ஞானகல என்று ஜீவாத்மாவான அணுக்களின் மூவகைப் பிரிவு கூறப்படுகிறது.

இவற்றுள் மலம், கர்மம், மற்றும் மாயை ஆகிய மூன்றினையும் உடைய ஸகல பசுவானது த்ருஷ்டோபபோக்யம் (दृष्टोपभोग्यं), அத்ருஷ்டோபபோக்யம் (अदृष्टोपभोग्यं), மற்றும் ஜன்மோப-போக்யம் (जन्मोपभोग्यं), ஆகிய மூன்று வித கர்மாக்களும் (ஸூ. 28-30)[15], மேலும் அதன் காரணமான மாயையும் அநுக்ரஹ-ரூபமான சக்திபாதம் ஏற்பட்டதும் நீங்கப்பெற்று விஞ்ஞானகல பசுவாகிறது. பின்பு ஆணவ மலத்தின் பொருட்களில் நாட்டங்-கொள்ளும் தன்மை (விஷய கமன சக்தி) விலகி வைராக்ய-மேற்படுகிறது (p. 166) :

---

14. பௌஷ்கர ஸம்ஹிதை, p. 153.

15. (a) அம்ருதவல்லி போன்ற மூலிகைகளைச் சாப்பிடுவதன் மூலம் ஆயுள் நீடிக்கப்படுகிறது என்ற கருத்து இப்பிறவி-யிலேயே கண்கூடாக பலிப்பதனால் த்ருஷ்டோபபோக்ய கர்மம்.

आयुर्योगो गळूच्यादि सिद्धो मन्त्रप्रभावतः ।
तज्जन्मन्येव फलदो दृष्टभोग्यं तदुच्यते ॥ (ஸூ. 28)

(b) புண்ய பாபகர்மாவினால் ஸ்வர்க நரகத்திற்கு காரண-மாக எது அமையுமோ அது அத்ருஷ்டோபபோக்ய கர்மம்: उभयत्र यौ भोगौ तयोस्संबन्धि कर्म तदुभयसाधनं कर्मद्वयमित्यर्थः। (ஸூ. 29)

(c) ஜன்மோபபோக்யம் மேலும் இருவிதம்—ஆமுஷ்மிகம், (आमुष्मिकं), ஐஹிகம் (ऐहिकं) என்று. இவற்றில் ஒன்று ப்ரபலம் (வலிமையானது), மற்றது துர்பலம் (வலிமையற்றது) (ஸூ. 30).

मलस्य आणवस्य अधोनियामिका विषयेषु दोषदर्शनप्रतिबन्धेन प्रवर्त्तिका शक्तिः निवर्तते ।

இதன் காரணமாக ஈச்வரனின் பாதகமலங்களைக் காண ஆவலுண்டாகிறது (39-40). எவர் தனக்கு சம்புவின் தர்சனம் கிடைக்க வழி செய்பவர் என்ற எண்ணம் (நினைப்பு) உண்டாகும். பிறப்பால், லக்ஷணங்களால், வயதால், நடத்தையால், ஞானத்தால் நான்கு வர்ணங்களில் ஒன்றினைச் சார்ந்திருப்பவராய் ஆசார்யாபிஷேகம் பெற்றவராக உள்ள குரு எங்கு இருக்கிறாரோ அவரை நாடிச் செல்ல வேண்டும்.

मुमुक्षोः उपसदनार्हः गुरुः जन्म - वयो - लक्षण - वृत्त - ज्ञान-विशिष्टः चातुर्वर्णिकः आचार्याभिषेकवांश्च भवेत् । என்று உமாபதி சிவாசார்யார் 40-வது ஸூத்ரத்திற்கான உரையில் குறிப்பிடுகிறார். இதையே மேலும் நன்கு ப்ரமாணங்களுடன் விளக்கி—கல்லும் சிவஸம்ஸ்காரத்தினால் புக்தி அல்லது போகம், மற்றும் முக்தியளிப்பதற்குத் தகுதியுடையதாக மாறும் பொழுது நான்காவது வர்ணத்தார் ஏன் ஆசார்யனாக முடியாது என்று ஆக்ஷேபிக்கிறார்.[16] இவ்விதம் துரீய (நான்காம்) வர்ணத்தாருக்கு ஆசார்யனாக இருக்கும் தன்மையை நிலைநாட்டி பின்பு தீக்ஷையை விளக்குகிறார். முதலில் தீக்ஷை 'ஸாதிகரணம்', நிரதிகரணமென்று இருவகை. இதில் நிரதிகரணதீக்ஷை அதிகாரபத - அப்ராபிகா (अधिकारपद - अप्रापिका) என்றும் தத்ப்ராபிகா (तत्प्रापिका) என்றும் இரு வகைப்படும் இதனையே மேலும் பல பிரிவுகளாக விளக்கி இதன் முக்கியத்துவத்தைக் குறிப்பிடுகிறார். உபநயன கர்மாவைச் செய்து கொள்ளாதவர்களுக்கு வேதமோத எவ்வாறு உரிமையில்லையோ அவ்வாறு சிவ தீக்ஷைப் பெருதோருக்கு ஆகமத்தை ஓதவோ, அல்லது அதில் குறிப்பிட்டதைக் கடைபிடிக்கவோ உரிமை இல்லை.[17] மேலும் வாமபாசுபத பிரிவிற்குரியவர்களான ஸ்த்ரீ, பிராம்பண ஒழுக்கத்திலிருந்து நழுவியவர்கள் (ப்ரஹ்மபந்து) மற்றும் நான்காவது வர்ணத்தவர் ஆகியோருக்கு தீக்ஷைபெறத் தகுதி-

16. पाषाणः शिवसंस्काराद्भुक्तिमुक्तिप्रदो भवेत् ।
पाषाणः शिवतां याति शूद्रस्तु न कथं भवेत् ।। (p 170)

17. अनुपनीतानां वेदाध्ययने यथा नाधिकारः, एवं शिवदीक्षारहितस्य आगमाध्ययने तदर्थानुष्ठाने च अनधिकार इत्युक्तं भवति । (p. 186)

யில்லே. ஸித்தாந்த சைவாகம தீக்ஷைக்கோ, ஒழுக்கத்திலிருந்து பிறழா அனைத்து வகுப்பினரும், கீழ் வகுப்புப் பெண்ணிடத்தில் மேல் குலத்தவன் மூலம் பிறந்த அனுலோமப் பிரிவினனும் தகுதியுடையோர் என்பது பாஷ்யக்காரர் கருத்து. (p. 183):

एवं च उक्तयुक्त्या एव स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूनामित्यादिकमपि वामादिविषयमेव । तस्मात् अभ्रष्टानां दशानां चातुर्वर्णिकानामनुलोमानां च सिद्धान्तशैवदीक्षायामधिकार इति स्थितम् ।।

दीक्षा एव मोचयेत् पाशान् शिवत्वं च ददात्यणोः ।।

என்று குறிப்பிட்டவாறு பாசங்களிலிருந்து அணுவான ஜீவாத்மாவை விடுவித்து. சிவத்தன்மை அளிப்பது தீக்ஷையே. 'மலமோசன' மெனும்போது மலம் ஒன்ருனதால் ஒருவன் மலத்திலிருந்து விடுபடும்பொழுது அனைவரும் அவ்வாறு விடுபடக்கூடுமே என்ற கேள்வி எழாமலிருக்க, மறைக்கும் தன்மை கொண்ட மலத்தின் (ஆவாரக மலத்தின்) அழிவே இங்கு குறிப்பிடப்பட்டதாகக் கருத வேண்டும். இவ்வாவாரக சக்தி ஒவ்வொரு ஜீவனுக்கும் மாறுபடுகிறது. இவ்வகையில் குறிப்பிடுவதால் மேற்கூறிய ஐயப்பாடு விலக்கப்படுகிறது. அதனுலேயே ம்ருகேந்த்ராகமத்திலும்—

तदेकं सर्वभूतानामनादि निबिडं महत् ।
प्रत्यात्मस्थस्वकालान्तापायिशक्तिसमूहवत् ।।

என்று கூறப்பட்டிருக்கிறது. மல நிவ்ருத்தியானது பாம்பு மற்றும் முள் இவைகளைத் தவிர்ப்பது அல்லது நீக்குவது போலவேயாகும் (p 185): मलस्य दुःखसाधनत्वेन तन्निवृत्तेरपि अहिकण्टकादिपरिहारस्येव प्रायश्चित्तादिना पापनिर्हरणस्येव वा सतः पुरुषार्थत्वात् ।

கேவல ஸமய தீக்ஷா, விசேஷ தீக்ஷா என்ற இவ்விரண்டும் ருத்ர, ஈச்வரபதத்தைக் கொடுப்பவை. நிர்வாண தீக்ஷா முக்கியமல்லாதது (அப்ரதானமாவது). ஸத்யோ நிர்வாண தீக்ஷா ப்ராரப்த கர்மாவை அழிப்பது. பாலில் நனைக்கப்பட்ட மாவிலையினுல் ஜ்வரத்தை உடனே போக்க இயலும் (क्षीराक्तैः आम्रपर्णैः तु ज्वरं सद्यो विनाशयेत्) என்ற ந்யாயப்படி 'ப்ராரப்த

கர்மா அனுபவிப்பதனுல் மட்டுமே அழியக் கூடியது' என்ற கருத்து நிராகரிக்கப்படுகிறது. இந்த தீக்ஷை மேலும் चाक्षुषी (பார்வையின் வாயிலாகவும்), स्पार्शनी (ஸ்பர்சிப்பதன் வாயிலாகவும்), वाचिकी (வார்த்தைகளின் வாயிலாகவும்), मानसी (மனதாலும்), शास्त्री (சாஸ்த்ரங்களின் வாயிலாகவும்), यौगिकी (யோகத்தின் வாயிலாகவும்), हौत्री (ஹோமத்தின் வாயிலாகவும்), என்று பலவாறு பிரிக்கப்படுகிறது.

பின்பு கலா, தத்வ, புவன, வர்ண, பத, மந்த்ர என்ற ஆறு அத்வாக்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இவைகள் அணுக்களுக்கு ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்றை முறையாக அடைந்து முக்தி கிடைக்க வழி செய்வதால் அத்வா[18] (வழி) எனப்படுகின்றன. கலையானது நிவ்ருத்தி, ப்ரதிஷ்டா, வித்யா, சாந்தி, சாந்த்யதீத என்று ஐந்து வகைப்படும். நிவ்ருத்தி கலையில் பூமி தொடர்புடைய தத்வம் ஒன்று. இதில் 108 புவனங்கள் உள்ளன. இங்கு உமாபதி சிவாசார்யார் புவனங்களின் விமர்சனத்தையும், பல்வேறு நரகங்களின் மற்றும் பாதாளங்களின் அமைப்பு, தன்மை போன்றவற்றை மிகவும் அழகாகச் சித்தரிக்கிருர். மேலும் ஜம்பூ த்வீபம் மற்றும் சாகம், க்ரௌஞ்சம், குசம், சால்மலீ, கோமேதம், புஷ்கரமென்ற த்வீபங்களையும், அங்குள்ள வெவ்வேறு மக்களின் பண்பாடு, சிறப்பு ஆகியவற்றையும் விளக்குகிருர்.[19]

இதனைத் தொடர்ந்து தீக்ஷித தர்மங்கள் கூறப்படுகின்றன- त्रिपुण्ड्रोद्धूलनरुद्राक्षधारणादिकं च दीक्षितस्य नित्यधर्मः । அதர்வசிரஸ், ச்வேதாச்வதரம், தைத்திரீயம், கைவல்யம் போன்ற உபநிஷத்துக்கள் நித்யகர்மா அனைவராலும் அனுஷ்டிக்கப்பட வேண்டுமென்று கூறுகின்றன. நடு விரல், பவித்ர விரல் அல்லது மோதிர விரல், கட்டை விரல் இவைகளால் த்ரிபுண்ட்ரம் (மூன்று கோடுகள்) கிடையாக (horizontal) பஸ்மாவினுல் தரிக்க வேண்டும். மேல் நோக்கி இருக்கும் ஊர்த்வ்புண்ட்ரமாகவோ, த்ரிசூலமாகவோ, வட்டமாகவோ, சதுரமாகவோ பஸ்மதாரணம் செய்வது பராசரோபபுராண வசனங்களை ப்ரமாணமாகக் கொண்டு தவிர்க்கப்பட்டுள்ளது. மேலும்

18. त्यक्त्वैकमेकं संप्राप्य कलादिष्वजरामरम् ।
पदमासाद्यते पुंभिरतोऽध्वानः कलादयः ॥ इति (p. 189)

19. Pp. 189-205.

மானவ புராண வசனங்களை மேற்கோள்காட்டி சங்கு, சக்கரம் இவைகளை உடம்பினில் அடையாளமிட்டுக் கொள்ளுதல் ஆகிய शङ्खचक्राद्यङ्कनं (உலோகத்தில் பொறிக்கப்பட்ட சங்கு, சக்கரமாகியவற்றின் வடிவங்களை உலையிலிட்டு அவற்றினால் உடம்பில் அடையாளமிட்டுக்கொள்ளுதல்) என்பது நிராகரிக்கப்பட்டுள்ளது. ஸூதஸம்ஹிதையும், நாரதீய புராண வசனங்களும் இதற்குச் சான்றாக இருக்கின்றன. பாஞ்சராத்ரத்திலோ தாமஸாதிகாரிகளுக்குத்தான் அடையாளமிட்டுக் கொள்ளுதல் கூறப்பட்டிருக்கிறது. பாத்ம புராணத்தில் கூறப்பட்டது வேத மூலகம் (வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது) அல்ல.

அஞானம் என்கிற மலம் ஞானத்தினால் அல்லாமல் க்ரியா ரூபமான தீக்ஷையினால் மட்டுமே நிவர்த்திக்கப்படுகிறது என்பது தெளிவாக்கப்பட்டிருக்கிறது.[20] மேலும் ஞானதிலக ஆகமப்படி ஞானத்தினால் நிவர்த்திக்கப்படுவதுதான் மலரூப அஞானம் என்கிற கொள்கையும் ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருக்கிறது. தீக்ஷா முதலியவை ஞானஸாதனமே. ஞானம் ஒன்றுதான் ஸாக்ஷாத் (நேரடியாக) மோக்ஷஸாதனம்[21] என்பது ஞானதிலகப் படியும், ஸர்வஞானோத்தராகமப்படியும் ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

'முக்தி' என்பது பாறையைப் போன்று செயலற்ற தன்மை கொண்டதல்ல, அது சிவத்வப்ராப்தியே (சிவத்தன்மையடைதல்) என்றும், ப்ராரப்தகர்மாவே பல பிறவிகளைக் கொடுக்கக் கூடியதென்றும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. கஸ்தூரிகாவின் நறுமணம் எவ்வாறு வஸ்த்ரத்தில் பரவுமோ அவ்வாறு சிவனுடைய குணங்கள் மட்டும் ஜீவனிடம் பரவுவது முக்தியல்ல.[22] இங்கு காபாலிக மத ரீதியிலும், மஹாவ்ரத (பாசுபத மதத்தின் சில

20. यत् ज्ञाननिवर्त्यं दृष्टं न तन्मलः । किन्तु चक्षुःपटलवत् द्रव्यान्तरम् । ....इदञ्च दीक्षायाः क्रियारूपत्वमभिप्रेत्योक्तम् । ....तस्मात् सुष्ठूक्तं दीक्षैव मलनिर्वर्तिकेति । (pp. 228-29)

21. दीक्षाशब्दार्थनिर्वचनागमेन च दीक्षादीनां सर्वेषां ज्ञानद्वारा मोक्षहेतुत्व-प्रतिपादनाच्च । तस्मात् ज्ञानमेव साक्षान्मलनिवर्तकम् । दीक्षादिकन्तु तत्साधनमित्याहुः । (p. 230)

22. तदुक्तमभियुक्तैः-

यथा कस्तूरिकामोदः पटादिषु तथात्मनि ।
शिवस्य तद्गुणा मुक्तौ सङ्क्रामन्ति तदा स्वयम् ॥

...तस्मात् सङ्क्रान्तिसाम्यपक्षः न युक्तः । (pp. 231-34)

பிரிவினர்) மத ரீதியிலும் **மோக்ஷமென்பதைக்** குறிப்பிட்டு அவைகளை மறுக்கிருர். இறுதியில் சிவனுடன் **சமத்தன்மையைப்** பெறுவதே மோக்ஷமாகும் (परमसिद्धान्तस्तु शिवतादात्म्यमेव मोक्ष.) என்று குறிப்பிட்டு **ஸூதஸம்ஹிதை வசனத்தை** ப்ரமாணமாகக் கூறுகிருர் (p. 238):

सर्वात्मना चेत् साम्येन सर्वथा शिव एव सः ।
भेदकाकारशून्यत्वाद्भेदाभावाच्च वस्तुतः ।।
तस्माज्जीवस्स्वतस्साक्षाच्छिवस्सत्यादिलक्षणः ।।

ஜீவன்முக்தி நிலை உண்டு என்பதை ஸூதஸம்ஹிதை வசனத்துடன் நிலைநாட்டுகிருர். ஜீவன்முக்தி லக்ஷணமாக உமாபதியின் வசனம் (p. 241) — मायिकदेहादियुक्तत्वे सति निर्मलत्वम् — மாயையான உடம்பினைக் கொண்டபொழுதும் மலமற்ற தன்மை என்பதே. தீக்ஷையில் ஒரு வகையான **ஸாதிகரணதீக்ஷையினுல்** அணுவிற்கு சிவத்வம் உண்டாகிறது.

60-வது ஸூத்ரம் தொடங்கி நாஸ்திக மதமான சார்வாக மதம் கண்டிக்கப்பட்டு பின்பு ஆத்மா உண்டென்று நிலைநாட்டப்படுகிறது. 83-வது ஸூத்ரத்தில் ஸாங்க்ய காரிகை என்ற நூலில் குறிப்பிட்டவாறு ஸத்கார்யவாதம் ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருக்கிறது. பட்டபாஸ்கரருடைய கருத்து நிராகரிக்கப்பட்டு மலம் ஸ்தாபிக்கப்பட்டு அது ஆவரகமாகவும் (மறைக்கும் தன்மை கொண்டதாக), பாவரூபமாகவும் (உட்பொருளான தன்மை) அங்கீகரிக்கப்படுவதாக கூறப்படுகிறது.

மலமானது — மோஹம், மதம், விஷாதம், தாபம், சோஷம், ஸ்தப்தம், மற்றும் வைசித்ர்யம் என்று ஏழு வகைப்படும். இவை மலத்தின் கார்யங்கள். சந்தனத்தின் மணத்தை அழிக்கும் வேப்பம்பட்டை போல் இவ்வாவரக அல்லது ஆச்சாதக (மறைக்கும் தன்மையுடைய) மலத்தையும் மறைக்கக் கூடிய பொருள் மலமல்லாது த்ரவ்யாந்தரமே (வேெருரு பொருளே). இந்த மலத்தின் தொடர்பாலேயே பசுவாகிருன் ஜீவன். இதனுல் பசுபடலமான இப்படலத்தில் மலத்தை நிருபணம் செய்வது பொருத்தமே. இதுவே அணுக்களை ஸர்வஞனை சிவனிலிருந்து வேறுபடுத்துவதால்

(सर्वज्ञबाधक)[23] எல்லாம் அறிந்த தன்மைக்குத் தடையாயமைகிறது.

पञ्चमः पाशपटलः

முன்பு பதிபடலத்தில் லக்ஷணம் கூறப்பட்ட பாசமென்கிற ஐந்தாவது பதார்த்தம் இங்கு விவரிக்கப்படுகிறது. கலை முதல் ப்ருதிவீ வரை உள்ள தத்வங்களுக்கு எது இருப்பிடமாக உள்ளதோ அதுவே பாசபதார்த்தமாகும் என்று அங்கு குறிப்பிடப்பட்டது[24]. இங்கு கலை முதல் நியதி வரையிலான ஐந்து தத்வங்கள் வர்ணிக்கப்படுகின்றன (ஸூ. 2):

कला विद्या च रागश्च कालो नियतिरेव च ।
पञ्चैतानि च तत्त्वानि मायेयानि द्विजोत्तमाः ॥

இவற்றில் 'கலா' என்பது ப்ரபஞ்ச ஸ்ருஷ்டியில் உபாதான காரணமாகும். காலம், நியதி என்ற இரண்டும் கலைக்கு (कला) அங்கபூதமானவை.[25]

अणुनिष्ठ - सर्वविषयक - चिच्छक्त्येकदेशव्यञ्जका, क्रियाशक्त्युपोद्बलिका कला என்கிற லக்ஷணம்[26] ம்ருகேந்த்ராகமத்தை அனுஸரித்துக் கூறப்பட்டது. அதாவது 'கலை' என்பது ஜீவாத்மாவில் இருக்கக்கூடிய, அனைத்து வஸ்துக்களின்

---

23. ஸர்வஜ்ஞ (सर्वज्ञ) னென்பது सर्वं जानाति इति என்பதனுல் எல்லாமறிந்த தன்மையையே குறிப்பிடுகிறது. அணுவான ஜீவனுக்கு இம்மலமானது இத்தன்மையை கிடைக்கப் பெருமல் தடுப்பதால் सर्वज्ञबाधक மென்று குறிப்பிடப்பட்டது.

24. பதி படலத்தில் 13-வது ஸூத்ரம்.

25. श्रीमन्मृगेन्द्रादौ कालस्य कलानन्तरोद्देशस्तु कलाया एव प्रपञ्चसृष्टयादावुपादानत्वेन प्राधान्यात् । कालनियत्योस्तु तदुपसर्जनत्वाभिप्रायेण । p. 306.

26. மேலும் मलशक्तेः कलनात् निवर्तनात् क्षेपणाद्वा कलेत्यर्थः என்றும், कर्तृशक्त्यभिव्यञ्जकत्वं कलात्वं என்றும் 3-ம் ஸூத்ரத்திற்கான உரையில் குறிப்பிடப்படுகிறது.

தன்மைகளையும் ''முழுமையின்றி''[27] ஓர் பகுதியளவில் வெளிப்படுத்தக் கூடியதும், அணுவினுடைய செயல்திறனைத் தூண்டக் கூடியதுமாகும்.

அணுவான ஜீவாத்மாவிற்கு சித் சக்தியை சிறிது வெளிப்படுத்தும் தன்மை கொண்ட கலையினால் அனுபவிக்கும் (போகத்வம்) தன்மை கிடைக்கிறது. இது முதல் பந்தகமாகும்.

एकदेशेन मलनिवर्तनद्वारा चैतन्यव्यञ्जकत्वेन भोगहेतुत्वम् । किञ्च प्राथमिकञ्च । (p. 308)

மேலும் ஜீவாத்மாவிற்கு அறியப்படும் தன்மை (ज्ञत्वं) செயல்படும் தன்மை (कर्तृत्वं) ஆகியவை கிடைக்காது என்ற காரணத்தினாலேயே முன்னர் अणुनिरुं என்ற லக்ஷணம் கூறப்பட்டது.

கலை தத்வத்திற்குப் பின் வித்யாதத்வம் அணுவினுடைய போகத்திற்காக தோன்றியது. கலை (தத்வம்)யினால் செயல்திறன் வெளிப்படுத்தப்பட்டதான (அணுவினுடைய) புத்தியை ஆதாரமாகக் கொண்ட செயலுக்கு க்ரஹிக்கத் தக்கப் பொருட்களை அறிவிப்பதற்காகத் தோன்றியதே வித்யா தத்வம் (p. 310): बुद्धिलक्षणकर्मण: बुद्ध्यात्मकस्य कर्मण: ग्राह्यस्य आलोकने ग्रहणे । तेन बुद्धिग्रहण - करणत्वं विद्यातत्त्वम् इति लक्षणम् । இவ்விதம் புத்தியின் அறியும் தன்மைக்கு காரணமாயிருப்பது வித்யா தத்வமே. புத்தியானது மட்பாண்டம் முதலியவை போன்று வஸ்துக்களை ஆத்மாவிற்கு உணர்த்துவதால் ஜடம் போன்றது (p. 311): ग्रहणयोग्यत्वं परप्रकाश्यत्वं जडत्वमिति यावत् । என்று 10-ம் ஸூத்ரத்திற்கான உரையில் உமாபதி குறிப்பிடுகிறார்.

---

27 ஒவ்வொரு ஜீவாத்மாவிற்கும் ஆவரக (மறைக்கும்) மலமானது தனித்தனியே இருந்து அதனைக் கலை நிவர்த்தி செய்யுங்கால் சித்சக்தி (चिच्छक्ति) முழுமையாக வெளிப்பட்டு (புலப்பட்டு) 'எல்லாம் அறிந்த தன்மை' கிடைக்கப்பெறும் என்ற ஐயப்பாட்டிற்கு இடங்கொடாவண்ணம் ''முழுமையின்றி சிறிதளவே'' (मनाक्) என்று உரைக்கப்பட்டது. இதனையே 5-ம் ஸூத்ரமும் விளக்குகிறது.

க்ரஹண கர்மாவை (அறிவிக்கக் கூடிய அல்லது க்ரஹித்துக் கொள்ளக்கூடிய ஆற்றலை) கொண்டது புத்தி; வித்யையை (உப)கரணமாகக் கொண்ட புத்தியில் வஸ்துக்களின் தன்மை அறியப்படுகிறது. இந்த வித்யாதத்வமானது ஆத்மாவின் இரண்டாவது பந்தமாகும்.

கலையினல் வெளிப்படுத்தப்பட்ட செயல் திறனைக் (கர்த்ருசக்தி) கொண்ட மனிதன் மலத்தினல் மறைக்கப்பட்டு புத்தியினில் கிரகிக்கப்பட்டிருக்கும் வஸ்துவினது தன்மையை தன்னல் சுயமாக உணர இயலாது கண்களின் துணையை நாடுகிருன். அப்பொழுது புருஷனுக்கு உதவும் பொருட்டு வித்யா எனும் கருவியை அனந்தேச்வரர் படைத்தார் (p. 316):

कलाव्यक्तकर्तृशक्तिः पुरुषः, गोचरं बुद्ध्याख्यं तदुपारूढं बाह्यमर्थं वा मलावृतत्वेन स्वयं द्रष्टुमसामर्थ्यात् दृशोऽनुग्रहमपेक्षते । तदर्थं तस्य पुरुषस्य उपकाराय ईशः अनन्तेशः विद्याख्यं व्यवहितविषयघटादिग्राहकचक्षुराद्यपेक्षयाऽव्यवहितविषयबुद्धिग्राहकत्वादात्मनः परं करणम् असृजत् ।

பிறகு ராகம் முதலான மற்ற மூன்றின் தோற்றத்தை விவரிக்கிருர். கலை, வித்யை ஆகிய இரண்டின் தன்மையினல் விஷயங்களில் நாட்டங்கொண்ட மனிதனுடைய அந்த அந்த விஷயங்களின் மீதான விருப்பத்தை உண்டாக்கவே 'ராகம்'[28] என்கிற மூன்ருவது பந்தகதத்வம் தோன்றியது (p. 316):

कलाविद्याभ्याम् उक्तप्रकारेण विषयेषु प्रवृत्तस्य पुंसः प्रसक्त्यर्थं विषयेच्छाशक्त्यभिव्यक्त्यर्थं रागतत्त्वमपि प्रवर्तते ।

'காலம்' என்கிற நான்காம் பந்தகம் லவம்[29], க்ஷணம் (நொடி), பகல், இரவு, நாள் போன்ற தன் உட்பிரிவுகளால்

28. इच्छाशक्त्यभिव्यक्तिकरणत्वं रागतत्त्वस्य लक्षणम् । (p. 318)

29 ஹேமசந்த்ராசார்யரின் அபிதான சிந்தாமணி II. 50-51:
கண் இமைக்கும் நேரத்தை 'நிமேஷம்' என்பர். இவ்விதம் 18 முறை இமைத்தால் அது 'காஷ்டா' என்றும், இரு காஷ்டைகளுக்கான நேரத்தை 'லவம்' என்றும், 15 லவங்களைக் கொண்டது ஒரு 'லேசம்' என்றும், இரு லேசங்களைக் கொண்டது ஒரு க்ஷணமென்றும்....... கூறுவர்.

மனிதனுடைய வினைப் பயனை அனுபவிக்க அவனைத் தூண்டு-வதேயாகும். மேலும் பானை (கடம்) முதலான உலகத்திலுள்ள அனைத்துப் பொருட்களின் கடந்தகால, நிகழ்கால மற்றும் எதிர்-காலத் தொடர்புக்கும்[30] (செய்கைக்கு அல்லது வ்ருத்திக்கு) காரணமாயிருப்பதுவே காலம். (ஸூ. 48-49):

अतीतवर्तमानैष्यद्वृत्तीनां कारणं तु यत् ।।
स काल इति मन्तव्यो भोग्यार्थोत्पादको नृणाम् ।

என்பது கால லக்ஷணமாகும்.

வாஸனாத்மகமான (மனதில் பதியும் விஷயங்களின் அறிவு தொடர்பான எண்ணங்கள்) ராகம், நிரந்தர சிவத்யானத்-தினாலோ அல்லது ஈச்வர சக்தி ரூபமான தீக்ஷையினாலோ அழிவதால் மனிதன் விருப்பு வெறுப்பற்றவனாக (விரக்தனாக) ஆகக் கூடும் என்று 43-ம் ஸூத்ரம் கூறுகிறது.[31]

முன்னர் கூறியவாறு பொருட்களின் உற்பத்திக்கு காரணம் காலமே. இது குறித்து 49 முதல் 52 வரையிலான ஸூத்ரங்-களுக்கான உரையில் உமாபதி குறிப்பிடுவது (p. 329):

इदानीं जायमानो घटः, इतःपूर्वं दण्डचक्रादिसकलकारणसमवधाने सत्यपि...... என்ற முறையில் கால வேற்றுமையினால் பானை போன்ற பொருட்களின் உற்பத்தி விளக்கப்படுகிறது— काले तु मति जायेरन् सर्वे भावाश्च सर्वथा ।। (ஸூ. 52) என்பது காலம் இருப்பதற்குச் சான்று (ப்ரமாணம்). அந்த அந்த காலத்தில் உரியவை தோன்றுகின்றன. வஸந்த காலத்தில் பலாச புஷ்பம் (புரசம் பூ) கிடைக்கிறது. மழைக்காலத்தில்தான் தாழம்பூ கிடைக்கிறது.

---

30. பானையானது செய்யப்படுவதற்கு முன் மண்ணுருண்டை-யாகவும், செய்யப்பட்ட பின் பானையாகவும், பின் அழிந்த பிறகு வேறோர் மாற்றமடைந்ததாகவும் காணப்படுவதற்குக் காரணம் காலம் என்பது கருத்து (ஸூ. 50-51).

31. ईश्वरप्रणिधानेन दीक्षया क्षपितेन वा ।
राागो निवर्तते पुंसस्सर्वथा नैकदेशतः ।।

பாலே முதலியவற்றின் உற்பத்தி விநாசத்திற்கு காலம் தான் காரணமென்று கூறப்பட்டதை ஆக்ஷேபித்து கர்மா தான் காரணமென்கிற வாதத்திற்கு இவ்வாறு ஸமாதானமளிக்கப்படுகிறது. (p. 329): कालं विना कर्ममात्रस्य कार्यजनकत्वे यागानन्तरमेव स्वर्गोत्पत्तिप्रसङ्गः । तथा च कालसहकृतस्यैव कर्मणः उत्पादकत्वमिति । யாகம் (ஜ்யோதிஷ்டோமம் முதலானவை) செய்த பின்பு தான் அவற்றிற்குப் பலன் கிடைக்கிறது. அவ்வகையில் காலத்தினுடைய துணையினலேயே கர்மாவிற்கு தோற்றுவிக்கும் தன்மை சேருகிறது.

இறுதியில் 'நியதி' (விதிமுறை அல்லது கட்டுப்பாடு) எனப்படும் ஐந்தாம் பந்தகம் விளக்கப்படுகிறது. செயல் (க்ரியா), பார்வை (த்ருக்), விருப்பம் (இச்சா) ஆகியவற்றின் தோற்றத்திற்குக் காரணமாயமைந்த கலே, வித்யை முதலிய பந்தகங்களினுல் மனிதன் போகத்தில் ஈடுபடுகிருன். அவனுடைய விளேகளுக்கு அவன் ஈட்டிய பயன் மற்றவர்களேச் சென்றடையாமல் அவனேயே அனுபவிக்க வைப்பதுவே நியதி எனும் பந்தகம். இது சிவனுடைய கட்டளேயினுல் இயங்குகிறது.[32] மேலும் வினேயைச் செய்தவன் விருப்பப்படாவிடினும் அப் பயனே அனுபவிக்கவும், செய்யாதவன் விருப்பப்பட்டாலும் அப்பயனேப் பெற இயலாதிருக்கவுமே 'நியதி' இயங்கப்படுகிறது. எப்படி அரசனுடைய கட்டளேயின்றி திருடர்கள் பிறர் ஈட்டியதைத் திருடுகின்றனரோ அவ்வாறு நியதி இல்லேயேல் ஒருவன் செய்த நற்செயலின் பயனே மற்றொருவன் அனுபவிக்கக் கூடும். ஆகவே இந்நியதி என்பது வினேப்பயன்களே அவற்றிற்குரியோர் அனுபவிப்பதற்கேற்ப வழி வகுக்கும் ஓர் விதிமுறை (भाग्य नियामकम्). ஆதலால் இது ஐந்தாம் பந்தகமாக அங்கீகரிக்கப்படுகிறது. மேலும் பார்வைக்கு அப்பாற்பட்ட பயனேக் கொண்ட வினேயுள்ளவர்களுக்கு அதற்கேற்ப பயன் கிட்டுகிறது— तस्मान्नियतितत्त्वन्तु पुंसां भाग्यनियामकम् ॥ என்று இறுதியில் ஜீவனுடைய போகத்தைக் கட்டுப்படுத்தும் அல்லது முறைப்படுத்தும் பந்தகம் நியதி தத்வம் என்று இப்படலத்தை முடிக்கிருர்.

---

32. भोगायाभिप्रवृत्तस्य कलाविद्यादिवृत्तिभिः ।
कर्मणामार्जितानां तु फलापहरणे सति ॥
तद्विनाशे प्रवृत्ते यन्नियतिः शिवशासने । (ஸ. 80-1)

षष्ठः पुंस्तत्त्वपटलः

கலை முதலான ஐந்து பந்தகங்களை விளக்கிய பின் இவ்வைந்தினால் பின்னப்பட்ட (தொகுக்கப்பட்ட) வடிவமான 'பும்ஸ்தத்வ'மெனும் ஆறும் பதார்த்தம் இப்படலத்தில் விளக்கப்படுகிறது. முதலில் 'புருஷன்' என்பதன் இலக்கணம் கூறப்படுகிறது —

पञ्चकञ्चुकसंयुक्तः प्रकृतिं भोक्तुमुद्यतः ।
अविद्यादिसमायुक्तः पुरुषः परिकीर्त्तितः ।।

கலை, வித்யை, ராகம், காலம் மற்றும் நியதி ஆகிய ஐந்து சட்டைகளைக் கொண்டும் அவித்யை முதலியவைகளைக் கொண்டும் ப்ரக்ருதியை அனுபவிக்க முனைவதே 'புருஷ'னென்பது. ப்ரக்ருதியின் இலக்கணம் கூறுமிடத்தில் (ஸூ. 17) :

तच्च मायोदभवं यस्मात् कलातः स्थूलतां गतमिति ।

என்று குறிப்பிடப்படுகிறது. அதாவது மாயையின் பிறப்பிற்கு எது காரணமோ, அல்லது மாயை எதனின்று தோன்றுகிறதோ அது ப்ரக்ருதி எனப்படும். இப்ப்ரக்ருதி தத்வத்திலிருந்து குணம் முதலான தத்வஸமூகம் (தத்துவங்களின் தொகுப்பு) நேரடியாகவும் (साक्षात) முறையாகவும் (परम्परया) தோன்றுகின்றன. மேலும் பரமேச்வரனான சிவனுடைய சக்தி விசேஷங்களால் எது முதன் முதலில் அசைக்கப்பட்டதோ அதுவே ப்ரக்ருதி எனப்படுகிறது. இவ்விதம் குணங்களின் (குணம் முதலான தத்துவங்களின்) உபாதான காரணமாகவும் ஸ்ரீகண்டனான சிவனின் முதல் அசைவுக்குட்பட்டதாகவும் இருப்பது ப்ரக்ருதி.[33]

இவ்வாறு 'ப்ரக்ருதியுடன் இணைந்திருக்கும் தன்மையுடையவன்' (प्रकृत्यालिङ्गितः पुरुषः) எனும் புருஷன் ஸகல பசுவே.[34] விஞ்ஞானகலரும், ப்ரளயாகலரும் இத்தத்வத்தில்

33. एवं च गुणादितत्त्वोपादानत्वं श्रीकण्ठप्रथमक्षोभ्यत्वंच
प्रकृतितत्त्वस्य लक्षणद्वयं द्रष्टव्यम् ।। (p. 360)

34. न विज्ञानाकलस्तेन नापि प्रलयकेवलः ।।
पुरुषाख्यां लभते यस्मान्नाविद्यादिविवर्जितः ।
तस्मात् सकला एवाणुर्लभते पुरुषाह्वयम् ।। ஸூ. 2-3

சேர்த்தியல்ல. 'கலை' முதலான ஐந்து பந்தகதத்வத்தின் அமைப்புதான் புருஷனெனில் ப்ரக்ருதியின் போகத்திற்கு அவைதான் காரணம் எனும் ஐயப்பாடு உரிய முறையில் நிராகரிக்கப்படுகிறது. இதே போல் அவித்யை முதலியவையும் (ப்ரக்ருதி போக காரணம்) நிராகரிக்கப்படுகின்றன (pp. 352-53). ஜீவனுக்கு இப்ப்ரக்ருதி தொடர்பில் எந்த அவித்யை உள்ளதோ அது 'பும்ஸ்த்வமல'மென்று கூறப்படுகிறது. பும்ஸ்தத்வத்திலுள்ள கலை முதலான தத்வங்களும், ப்ரக்ருதி தத்வத்திற்கும் சுத்தி (தூய்மையடைவித்தல்) தனித்தனியே விதிக்கப்பட்டுள்ளதை 10-ம் ஸூத்ரம் விளக்குகிறது.

ஸ்ரீ கண்டபுவனத்திற்கு ஆதாரமாயிருக்கும் ப்ரக்ருதி தத்வத்திலிருந்து பசுவை (ஸகல பசுவை) விடுவித்து, ஆசார்யன் நியதி தத்வத்தில் இணைக்கிருர். ஸ்தூல, ஸூக்ஷ்ம என்ற இரு விதமான பும்ஸ்த்வமலத்தில் ஸ்தூல ரூபமானது - கால, அக்னி, ருத்ர, ஆகிய புவனங்களில் தூய்மைப்படுத்தப்படும் பொழுது முழுமையாக அறுபடுகிறது. ஸூக்ஷ்ம ரூபமோ ப்ரக்ருதி தத்வத்தில்தான் துண்டிக்கப்படுகிறது. ஆகையால் ப்ரக்ருதி தத்வத்தின் சுத்தி (தூய்மை படுத்தல்) நடைபெறும் வரை ப்ரக்ருதியுடன் இணைந்திருப்பதால் புருஷ தத்வமென்று கூறப்படுகிறது (ஸூ. 16):

एवं पुरुष आख्यातः प्रकृत्यालिङ्गितः सदा ॥

மேலும் 'ப்ரக்ருதியென்பது ஸத்வ-ரஜ-தம ஆகிய முக்குணங்களின் ஸமமான நிலையே என்னும்போது அக்குணங்களுக்கு உபாதானமாய் இருப்பது ப்ரக்ருதி என்ற வாக்யம் எவ்வாறு பொருந்தும்?' என்கிற பூர்வ பக்ஷம் இவ்வாறு பதிலளிக்கப் படுகிறது: சைவ ஸித்தாந்தத்தில் 'குணங்களின் ஸமநிலையே ப்ரக்ருதி' என்பது அங்கீகரிக்கப்படவில்லை. இதனின்று வேறுபட்டதே ப்ரக்ருதி. ஏனெனில் ஸமநிலை என்பது ஒன்ருன போதிலும் அது குணங்களின் நிலையைக் குறிப்பதாலும், குணங்கள் ஒன்றிற்கு மேற்பட்டதாலும், ஜடமாகவும், அசேதனமாகவும் இருப்பதாலும், பானையைப் போன்று காரணம் இருக்கக்கூடிய தன்மையுடையதாலும்[35] (कारणपूर्वत्वम्)

35. மண் என்ற காரணத்தின் விளைவு அல்லது மாற்றமே (கார்யம்) பானை என்பதால் அது (பானை) காரணத்தை முதலில் உடைய/கொண்ட தன்மை என்று குறிப்பிடப்படுகிறது.

குணங்களின் காரணமே ப்ரக்ருதியாகும். அதனுல் அது குணங்களிலிருந்து வேறுபட்டது.

ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் ஆகிய முக்குணங்களின் தன்மைகளாக ப்ரவ்ருத்தி, நிவ்ருத்தி ஆகியவை குறிப்படப்படுகின்றன. ஒரு செயல் ஏற்பட ஸத்வ குணமும், அச்செயலில் ஈடுபட ரஜோ குணமும், செயலிலிருந்து விலக (அல்லது செயலின் அழிவுக்கு) தமோ குணமும் காரணமாக அமைகின்றன என்று முன்னர் உரைக்கப்பட்டது. இம்மூன்றினுடைய தன்மைகளும் இயல்பாகவே இருக்கும் பொழுது ஸ்ரீகண்டனுன பரமேச்வரனின் முதல் அசைவுக்கு உட்படும் தன்மை எங்ஙனம் பொருந்தும் என்பது நன்கு விளக்கப்பட்டு முடிவில், ஸ்ரீகண்ட பரமேச்வரனின் அசைவுதான் குணங்களின் தன்மைகளான ஈடுபடுதலுக்கும் (प्रवृत्ति), விலகலுக்கும் (निवृत्ति) காரணமென்று நிர்ணயிக்கப்படுகிறது.

மேலும், மேற்கொண்ட செயலில் உறுதியாயிருக்கும் தன்மை (स्थैर्यम्), மலை போன்று அசையாமலிருக்கும் தன்மை (धैर्यम्), விரைந்து செயல்படும் தன்மை (दाक्ष्यम् = क्षिप्रकारित्वम्), மென்மை (मार्दवम्), இலேசாகவிருக்கும் தன்மை (लघुता), — அதாவது தேஹத்தை நிற்கவும் நடக்கவும் விரைவாக இயக்கும் தன்மை போன்றவை ஸத்வ குணத்திஞலேற்படும் விளைவுகள் (सत्वगुणकार्यम्); வீரம் (पराक्रमम्), குரூரம் போன்றவை ரஜோ குணத்தினுல் ஏற்படும் விளைவுகள்; அவ்வாறே தாமதம், விருப்பமின்மை ஆகியவை தமோ குணத்தின் கார்யங்கள் என்று இவை 37 முதல் 40 வரையிலான நான்கு ஸூத்ரங்களில் வரிசைப்படுத்தப்படுகின்றன.

முதலில் ப்ரக்ருதி, பின் ப்ரக்ருதியிலிருந்து குண தத்வங்கள், அதன்பின் குணதத்வங்களிலிருந்து புத்தி தத்வமென்று தத்வங்களின் தோற்றம் விளக்கப்படுகிறது. சைவ சாஸ்த்ரத்தில் புத்தியின் இலக்கணம் இவ்வாறு கூறப்படுகிறது: ''முயற்சி செய்யும் தன்மை கொண்டதே புத்தி தத்வம்'' (p. 370) अध्यवसायव्यापारकत्वं बुद्धितत्त्वमिति लक्षणम् । என்று ரஜஸ், தமோ குணங்கள் அடங்கியும் (அழுந்தியும்) ஸத்வ குணங்கள் மேலோங்கியும் இருக்கக்கூடிய குண தத்வத்தின் ஒரு மாற்றமே புத்தி எனப்படுகிறது. புத்தி தத்வம் இருப்பதென்பதை வேருேர் முறையிலும் கூறுகிருர். ஒவ்வொரு செய்கையினுலும் மனதில்

ஏற்படும் கருத்துப் பதிவு (संस्कार) சார்ந்திருக்க 'புத்தி' ஓர் அடித்தளமாயமைகிறது. இக்கருத்துப் பதிவே 'அபூர்வ'மென்று குறிப்பிடப்படுகிறது. இக்கருத்துப் பதிவானது அது தொடர்பான செய்கைகள் முடிந்த பின்பும் (அதற்கு) தக்க பலன் கிடைக்கும் வரை தொடர்கிறது.[36] இவ்விதம் புத்தியே கருத்துப் பதிவிற்கு அடித்தளமாக அமைவதால் புத்தியின் உளதாந்தன்மை ஏற்றுக் கொள்ளப்பட வேண்டும்.

உழவுத் தொழில் வயலில் நடைபெறுகிறது, உழவனிடமல்ல. அவ்வாறு ஒரு செயலினால் ஏற்படக்கூடிய கருத்துப் பதிவு புத்தியைத்தான் சாருமேயன்றி, ஒரு மாறுதலுமில்லாத புருஷனைச் சாராது. ஆகவே எங்கு செய்கைகள் கருத்துப் பதிவினை ஏற்படுத்துகின்றனவோ, அது புத்தியென்றும் அது அக்கருத்துப் பதிவிற்கு அடித்தளமாக விளங்குகிறதென்றும் முடிக்கிறார் (p. 372):

यत्र क्रियास्संस्कारं कुर्वन्ति सा मतिरिति, तदाश्रयत्वेन मतिसिद्धिरित्यर्थः ।

புத்தியின் உட்பொருள் தன்மை அதன் எட்டு குணங்களின் உளதாந்தன்மையினாலும் நிலை நாட்டப்படுகிறது. தர்மம், அதர்மம், ஞானம், அஞானம், வைராக்யம், அவைராக்யம், ஐச்வர்யம், அனைச்வர்யம் எனும் எட்டு குணங்களும் புத்திக்கே உரியவை. தவிர, இவ்வெட்டு குணங்களும் தமது தோற்றத்தினால் புத்தியை தமக்குரிய வகையில் வேறுபடுத்திக் காட்டுவதால் 'பாவாஷ்டக'மென்று கூறப்படுகின்றன.

முதலில் 'தர்ம'மென்பது 'யம', 'நியம'மென்று இரு வகைப்படும். இதில், சாஸ்த்ரத்தில் சொல்லப்படாத கர்மாக்களை விடுத்து மனதைக் கட்டுப்படுத்துவதே 'யம'மாகும். இது அஹிம்சை, ஸத்யம், திருடாமை (अस्तेयं), மனத் துறவு (ब्रह्मचर्यं), எண்ணற்ற குற்றம் புரிந்தோரிடமும் தூயமனதுடன்

---

36. எடுத்துக்காட்டாக குளம் வெட்டுதல், யாகஞ் செய்தல் போன்ற நற்பணிகள் அவை முடிக்கப்பட்ட பின்னரும் அதற்குரிய பலன்களாகிய 'ஸ்வர்கபதவி' போன்றவை அடையப் பெறும்வரை 'கருத்துப்பதிவு' அல்லது 'ஸம்ஸ்கார'மென்பது தொடர்கிறது. இதை 46-ம் ஸூத்ரம் விளக்குகிறது.

அன்பாக, ஸமமாக பழகும் தன்மை (अकल्कता) ஆகிய முறையில் ஐந்து வகைப்படும்.[37] அவ்வாறே 'நியம'மென்பது, சாஸ்த்ரத்தில் சொல்லப்பட்ட நித்ய (பூஜை முதலிய அநுஷ்டானங்கள்), நைமித்திக (ஜ்யோதிஷ்டோம ஹோமம் முதலியவை) கர்மாக்களில் புலன்களை ஈடுபடுத்துவதாகும்.

देवतादर्शनादिज्योतिष्टोमादिषु नित्यनैमित्तिककर्मसु विषयेषु योऽयम् इन्द्रियाणां ज्ञानकर्मेन्द्रियाणां स्थापनं स नियमः ।

கோபமின்மை (अक्रोधः), குருவிற்கு பணிவிடை புரிதல் (गुरुशुश्रूषा), நீரினாலும், மண்ணினாலும் உடம்பைத் தூய்மைப் படுத்தல் (शौचम्), பொருள் கிட்டினாலும், கிடைக்காத நிலையிலும் நிலையான மனமகிழ்ச்சி (सन्तोषः), தீய நோக்கத்துடன் பிறரால் ஏற்படுத்தப்படும் பாதிப்பினை அறிந்தும், அறியாதது போலும், ஊமை போலும் அனுபவித்தல் (आर्जवम्), ஆகிய ஐந்தும் நியமங்கள்.[38] இவ்விதம் தர்மம் பத்துவிதமாகும்.

பின்னர் எண்பது வகை ஞானத்தை விளக்க முதலில் 'ஞான'மென்பதின் இலக்கணம் கூறப்படுகிறது. இதுவே மோக்ஷத்திற்குக் காரணமாயிருப்பதால் இதற்கு 'ஸித்தி' என்றும் பெயர் (p. 377):

तस्मादेव ज्ञानात् कैवल्यस्य मोक्षस्य संसिद्धिरिति कृत्वा ज्ञानमपि सिद्धिरित्युच्यते ।

எட்டு குணங்களின் வரிசையில் மூன்றாவதான வைராக்யம் 88-ம் ஸூத்ரம் முதல் விவரிக்கப்படுகிறது. இது காரணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட வகையில் பத்து விதமாகும்.

நான்காவதான ஐச்வர்யம் 98-ம் ஸூத்ரம் முதல் விளக்கப்பட்டுள்ளது. இது மொத்தம் 64 ஆகும். அதாவது அணிமா முதலான எட்டு அடிப்படை ஐச்வர்யங்கள்[39] வெவ்வேறு வர்கத்-

---

37. *PB* pp. 373-75 ஸூ. 53-60.
38. *Ibid.*, pp. 374, 376-77.
39. அணிமா முதலான எட்டு ஐச்வர்யங்களின் லக்ஷணத்தை 99-ம் ஸூத்ரம் முதல் 104-ம் ஸூத்ரம் வரையில் விளக்குகிறார் (pp. 388-90).

திற்கு—பிசாசர்கள், ராக்ஷஸர்கள், தெய்வமாகக் கருதுவதற்குகந்த யக்ஷ, கந்தர்கள், இந்திரலோகத்திலிருப்போர், சந்திரலோகத்தினர், ப்ரம்மலோகத்தினர், நான்முகன்—என்று அந்த அந்த இடத்திற்கேற்ப மாறுபட்டு 64 வகையாகக் கணக்கிடப்படுகிறது.

இறுதியில் புத்தி தத்வ விளக்கமானது 124-ம் ஸூத்ரத்தில் மீண்டும் சுருக்கமாகக் கூறப்படுகிறது.

धर्मो दशविधो, ज्ञानमशीतिः, शतसंख्यया ।
विरागोऽष्टधैश्वर्यम्, अधर्मो दशधा मतः ।।

अज्ञानं तु चतुष्षष्टिः, अवैराग्यं शतं भवेत् ।
अष्टसंख्यमनैश्वर्यं, षट्त्रिंशच्चतुश्शतम् ।।

தர்ம, அதர்ம, ஞான, அஞான, வைராக்ய, அவைராக்ய, ஐச்வர்ய, அனைச்வர்ய ஆகிய 'பாவாஷ்டக'மெனும் இத்தொகுதியில் தர்மம் பத்து, அதர்மம் பத்து, ஞானம் எண்பது (காரண வேறுபாட்டினுல் அடிப்படை ஞானங்கள் எட்டும் ஒவ்வொன்றும் பத்து வகை), அஞானம் அறுபத்தி நான்கு, விராகம் அல்லது வைராக்கியம் பத்து; அவையும் காரண வேறுபாட்டினுல் ஒவ்வொன்றும் பத்துவகை. இவ்விதம் வைராக்கியம் நூறுவகை. அதேபோல் அவைராக்கியமும் நூறுவகை. எட்டு விதமான ஐச்வர்யங்கள் ஒவ்வொன்றும் எட்டு விதமான இடத்திற்கு மாறுபடுவதன் மூலம் அறுபத்தி நான்கு. அனைச்வர்யம் எட்டுவகை. இவ்விதம் புத்தியின் இயற்கூறுகள் (mental states) விவரிக்கப்பட்டுள்ளன.

தர்மம் முதலான எட்டு ஆரைகள் (spokes) கொண்ட புத்திதத்வத்தின் பெரிய ஆழியில் அணுக்களான ஜீவாத்மாக்கள் முடிவினைக்காணுது மீண்டும் மீண்டும் உழல்கின்றனர். முதலில் புத்திதத்வத்திலிருந்து அஹங்காரம் (நான், எனது, எனும் தன்மை)என்ற தத்வம் தோன்றுகிறது. இந்த அஹங்காரம் ஸத்வ குணம் மேலோங்கியிருக்கும் பொழுது தைஜஸம் (तैजस) என்றும் ரஜோ குணம் மேலோங்கியிருக்கும் பொழுது வைக்ருதம் (वैकृत) என்றும், தமோகுணம் மிகுதியாயிருக்கையில் பூதாதி (भूतादि)-யென்றும் மூவகைப்படும் (ஸூ. 140—142).

ஸாத்விகமான தைஜஸ அஹங்காரத்திலிருந்து 'மனஸ்' மற்றும் உணர்தற்குரிய ஐம்பொறிகள் (ஞானேந்திரியங்கள்) செவி, தோல், கண், நாக்கு, மூக்கு ஆகியவை தோன்றுகின்றன.

ராஜஸாஹங்காரமான வைக்ருதத்திலிருந்து தொழில் புரிதற்குரிய இந்திரியங்கள் (கர்மேந்திரியங்கள்) 'வாக்' எனும் வாய், கை, கால், மற்றும் மலம் வெளியேறும் இந்திரியங்களான பாயு, உபஸ்தம் ஆகியன தோன்றுகின்றன.

தமோகுணம் மிகுந்த பூதாஹங்காரத்திலிருந்து பஞ்ச மஹா பூதங்களுக்குக் காரணமான ஓசை (शब्द), ஊறு அல்லது ஸ்பரிசம் (स्पर्श), ஒளி (रूप), சுவை (रसन), மணம் (गन्ध) ஆகிய ஐந்து தன்மாத்ரைகள் தோன்றுகின்றன.

தைஜஸாஹங்காரத்திலிருந்து தோன்றிய 'மனஸ்' மத்திம பரிமாணமுடையது. இங்கு நையாயிகர்களுடைய கொள்கையான 'மனஸ் அணுபரிமாண' மென்பதும் 'எங்கும் இருப்பது' என்பதும் நிராகரிக்கப்படுகிறது. அணுவாகவோ, மஹத்தாகவோ இருக்கும் பக்ஷத்தில் எல்லா இந்திரியங்களுடனும் ஒரே ஸமயத்தில் தொடர்பு கொண்டு எல்லாவித ஞானமும் ஏற்படக் கூடும் என்பதனல் 'அணு' என்ற பக்ஷமும் 'மஹத்' என்ற பக்ஷமும் நிராகரிக்கப்படுகின்றன.

மெய் (त्वक्), வாய் அல்லது நாக்கு (रसना), மூக்கு, இவை மூன்றும் தத்தம் இடத்திலிருந்தே முறையே ஊறு (स्पर्श), சுவை, மணம் ஆகியவற்றை அநுபவிக்கக் கூடியவை. அவ்விதமல்லாமல் அவை வஸ்து அல்லது விஷயமுள்ள இடத்திற்குச் சென்று அவ்விஷயத்தைக் கிரஹிக்கக் கூடியவை எனும் வாதமும், கண் தேஜஸ்ஸானபடியால் அதுவும் பொருளைச் சென்றடைந்து உருவத்தைக் கிரஹிக்கக் கூடியது எனும் வாதமும் பொருத்தமல்ல. செவி ஒன்றுதான் ஓசை எங்கிருந்து கேட்கப்படுகிறதோ, அங்கு சென்று ஓசையைக் கிரஹிக்கிறது. ஆகவேதான் ஒரு மனிதனுக்குத் தன் வீட்டிலிருந்து கொண்டே நாற்றிசையிலும் ஏற்படும் ஓசையைக் கேட்கும் அநுபவம் கிடைக்கிறதென்று சிலர் கருதுகின்றனர்.

சைவ ஸித்தாந்தத்தில் வீசீதரங்க ந்யாயம்[40], கதம்ப முகுல ந்யாயம்[41] ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் மூலசப்தத்திலிருந்து தொடர்ச்சியாக (பரம்பரையாக) செவியருகில் வரும் ஓசையே அறியப்படுகிறது எனும் நியாய மத சித்தாந்தம் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது (ஸூ. 188-89). ஆகவே அத்வைத மதத்தில் குறிப்பிட்டவாறு சப்தம் எங்கிருந்து கேட்கப்படுகிறதோ, செவி அங்கு சென்று கிரஹிக்கிறது எனும் கொள்கை மறுக்கப் படுகிறது (pp. 426-27).

श्रोत्रं प्राप्तः शब्द एव गृह्यते । स एव बाणादिपातवत्, यथा बाणादिपाते सति तत्तत्पातविशेषेण तत्तद्देशीयत्वादिकमनुमीयते, तद्वदिहापि तत्तद्देशीयानुकूलवाय्वादिना शब्दस्यापि तत्तद्देशीयशब्द-प्रभवत्वादिकमनुमातुं शक्यत इत्यर्थः ॥

கண் முதலான ஞானேந்திரியங்கள் ஆத்மாவின் சித்சக்தியை மட்டுமே வெளிப்படுத்த முயலுமேயன்றி கிரியா சக்தியை வெளிப்படுத்த இயலாது. எனவே கிரியா சக்தியை வெளிப்-படுத்த கர்மேந்திரிய பஞ்சகமான வாக் (வாய்), கை, கால், பாயு மற்றும் உபஸ்தம் ஆகியவை அங்கீகரிக்கப்படுகின்றன (ஸூ. 197). அனாதியான மலத்தினால் மறைக்கப்பட்டு, தமோ குணத்-தினால் ஞான-க்ரியா சக்திகளை வெளிப்படுத்த இயலாமல் பாறை போல் ஆத்மா விளங்குகிறது. ஆத்மாவை மறைக்கும் சக்தியை விவேகத்தால் நீக்கி மனிதன் ஞான-க்ரியா சக்திகளை அறிவதால் இந்திரியங்கள் பொருட்களின் தன்மையை வெளிப்படுத்தக் கூடியவை (अभिव्यञ्जकानि) என்று கூறப்படுகிறது.

---

40. ஒரு குளத்தில் சலனமற்றிருக்கும் நீரின்மேல் எறியப்படும் ஓர் சிறிய கல்லினால் ஏற்படும் சலனம் ஓர் அலையை ஏற்படுத்தி தொடர்ந்து பல அலைகள் உருவாகக் காரணமாகின்றது. அது போல் மூல சப்தத்திலிருந்து ஓசையானது தொடர் வரிசையில் செவியை அடைகிறது என்பதே இதன் கருத்து.

41. கதம்பமெனப்படும் மரத்தின் மொட்டுக்கள் அனைத்தும் ஒரே நேரத்தில் மலரும் தன்மை கொண்டவை. இதன் கருத்து யாதெனில் சமகால நிகழ்ச்சி என்பதாகும். வெளியில் இருக்கும் வெவ்வேறு ஓசைகள் ஒரே நேரத்தில் எழும்பி முன்னர் குறிப்-பிட்டவாறு தொடர்வரிசையில் செவியை அடைகின்றன-வென்பதை விளக்குவதே இந்ந்யாயத்தின் நோக்கமாகும்.

215-ம் ஸூத்ரம் முதல் பௌத்தர்களின் க்ஷணிகவாதம்[42] விளக்கப்பட்டு பின்னர் 218-ம் ஸூத்ரத்தில் நிராகரிக்கப்படுகிறது.

ஸாங்க்யர்களின் ஸத்கார்யவாதம் சைவசாஸ்த்ரத்திலும் அங்கீகரிக்கப்படுகிறது. ஒரு பொருள் முதலில் காரணமாக இருந்துகொண்டு பின்னர் கார்யமாக மாறுவதே ஸத்கார்யமெனப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக முதலில் விதை காரணமாக இருந்து பின்பு மரமாக மாறுவதுபோல் காரணத்தின் உருமாற்றமே கார்யமாகத் தோற்றமளிக்கிறது (p. 441):

यद्वस्तु कार्यकारणरूपेण भवेच्चेत् पूर्वक्षणे कारणात्मना उत्तरक्षणे कार्यात्मना वर्तते चेत् तदेव वस्तु तत्कार्यं प्रति कारणं भवेदित्यर्थः ।।

இங்ஙனமிருக்கையில் க்ஷணிகவாதம் அங்கீகரிக்கப்பட்டால் காரண கார்ய விளைவான ஸத்கார்ய வாதத்திற்கு பங்கம் ஏற்படும் என்பதனுல் க்ஷணிகவாதம் நிராகரிக்கப்படுகிறது (p. 442):

यतः क्षणिकवादाङ्गीकारे उपादानोपादेययोर्भेदाभेदपक्षद्वयेऽपि कार्यकारणभावव्यवस्था कार्यकारणभावो नोपपद्यत अत इत्यर्थः ।।

233-ம் ஸூத்ரத்தில் புத்தியே வெளியில் காணப்படும் பொருளாகத் தோற்றமளிப்பது என்று கூறி விளக்கப்படுகிறது. புத்தி அவ்வாறு தோற்றமளிக்கையில் அந்தந்தப் பொருளின் நிறத்துடனும் வேற்றுமையின்றி காணப்படுகிறது. நிறம் என்று குறிப்பிடப்படுவதை ஞானத்திலிருந்து வேறுபடுத்த இயலாதென்பது மேற்கோளுடன் நிலைநாட்டப்படுகிறது.

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियोः ।। என்று குறிப்பிடப்பட்டவாறு ''பொருளின் நிறமும் அதனைக் குறித்து ஏற்படும் அறிவும் இணைந்திருப்பதால் நிறத்திற்கும் அறிவிற்கும் வேற்றுமையில்லை.'' ஆனுல் ஓர் நிறங்கொண்ட பொருளின் அறிவும், மற்ருேர் நிறங்கொண்ட பொருளின் அறிவும் மாறக் கூடும்.

42. 'தோற்றமுடையதெல்லாம் நொடிப்பொழுதுதான் நிலைக்கும்' எனும் இக்கருத்தையுடையவர் பௌத்தர்களில் ஒரு பிரிவினராவர். இவர்கள் 'மாத்யமிக'ரெனப்படுவர்.

இங்கு வேறுபடுத்துவது நிறமே. எடுத்துக்காட்டாக பூமாலை ஒன்ருக இருப்பினும் பூக்களிலிருந்து கோர்க்கப்பட்ட நார் அல்லது நூல் வேறுபடுகிறது. அதுபோல் ஓர் பொருளின் தன்மையே அறிவிலிருந்தும் தனித்து அமைகிறது (p. 452) :

एवञ्च ज्ञानगतभेदहेतुत्वेन ज्ञानातिरिक्तो हेतुस्सिद्धः ।।

இவ்வாறு பொருளின் தன்மையென்பது அறிவிலிருந்து தனித்து நிலைநாட்டப்பட்டதன் நோக்கம் 240-ம் ஸூத்ரத்தில் கூறப்படுகிறது. அறிவிலிருந்து வேறுபட்ட இப்பொருளின் தன்மையே க்ஷணிகமானதால் மாத்யமிகர்கள் தமது கொள்கையை இவ்விதம் அமைத்துக் கொள்வதே பொருத்தமானதென்று உரைக்கப்படுகிறது (p. 453) :

ज्ञानातिरिक्तार्थस्य माध्यिनत्वात् तत्क्षणिकत्वेन ज्ञानस्य क्षणिकत्वं माध्यमिकादिभिरभ्युपगन्तुमुचितं न तु स्वतः प्रत्युत नित्यत्वव्यापकत्वयोस्साधितत्वात् इति भावः ।।

நீர், நிலம், நெருப்பு, வாயு, ஆகாயம் ஆகிய பஞ்சபூதங்களின் குணங்கள் (தன்மாத்ரைகள்) சுவை, மணம், ஒளி, ஊறு மற்றும் ஓசை என்று முன்னர் குறிப்பிடப்பட்டது. இத்தன்மாத்ரைகள் ஸ்தூலாவஸ்தையிலுள்ள பஞ்சபூதங்களின் ஸூக்ஷ்ம ரூபங்களே என்று 245-ம் ஸூத்ரத்தில் அறிவிக்கப்படுகிறது.

ந்யாய மதத்தின் கொள்கையான குணங்களுக்கும் அவற்றைக் கொண்ட 'குணீ' என்பதற்கும் வேற்றுமையுண்டு என்பது சைவஸித்தாந்தத்தில் மறுக்கப்பட்டு, ஓசை முதலியவை மாறுதலின் காரணமாக 'குணம்' என்ற குறிப்பினையும், 'குணீ' என்ற குறிப்பினையும் பெறுகின்றன என்று

वैचित्र्यात्परिणामस्य गुणा एव गुणो गुणी ।। எனும் 253-வது ஸூத்ரத்தில் நிர்ணயிக்கப்படுகிறது. தனித்திருக்கையில் 'குண'மென்றும் கூட்டாக இருக்கையில் 'குணீ' என்றும் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

ஸ்தூல அவஸ்தையிலிருக்கும் நிலம் (पृथिवी) முதலான ஐந்து பூதங்களுக்கு ஸூக்ஷ்மமான தன்மாத்ரைகள்தான் காரணம் என்ற தமது கொள்கையை நிலைநாட்ட வைசேஷிகர்-

களது பரமாணுகாரணவாதத்தை நிராகரிக்கிறார். உமாபதி (ஸூ. 258-79).

பின்னர் தன்மாத்ரைகளிலிருந்து பஞ்ச பூதங்கள் தோன்றுவதை முதலில் விளக்குகிறார். 'சப்த' தன்மாத்ரையிலிருந்து தோன்றும் ஆகாசம் என்பது உயிர்களுடைய இயக்கத்திற்கு (சலனத்திற்கு) தேவையான இடப்பரப்பிற்குக் காரணமாகும் (p. 469) :

यस्मिन्नवकाशे सत्येत्र नृणां गमनागमनादिव्यापारो जायते, तस्यावकाशस्य हेतुभूतमाकाशाख्यं भूतमिष्यताम् ॥

மேலும் உலகாயதர்களின் கொள்கையான ''ஆகாசமென்பது நிலம் போன்ற அடர்த்தியான அல்லது நெருக்கமான ஓர் உட்பொருளின் (भावपदार्थ) இன்மையே'' என்பதும் நிராகரிக்கப்படுகிறது. அதற்கு ஸமாதானம் கூறுகையில், ''இன்மை'' (अभाव) என்பது ஒரு பொருளின் முதற்காரணம் அல்லது உபாதான காரணம் கார்யமாக வெளிப்படாமல் அதனுடைய தன்மை அல்லது ஆற்றல் (शक्ति) வடிவமாக இருப்பதாகும். உளதாந்தன்மை (भाव) என்பது பொருளின் ஆற்றல் கார்யமாக வெளிப்படுதலேயாகும் (p. 473):

अभावो नाम उपादानस्य शक्त्यवस्था शक्त्यवस्थात्मना कार्यानभिव्यक्त्यात्मना अवस्थानं, भावश्च अभिव्यक्तकार्यात्मना अवस्थानम् ।

மேலும் ஒரு பொருளின் தனிச் சிறப்புப் பண்பு (धर्म), அதனைக் கொண்டுள்ள பொருளினிடத்தில் (धर्मि) இருப்பதுவே பொருத்தம். இதுபோல் 'இடப்பரப்பு' (आकाश) என்பது எங்கும் பரவியிருக்கும் தன்மையைக் குறிக்குமேயன்றி ஒரு பொருளின் 'இன்மை'யல்ல. ஏனெனில் 'இடப்பரப்பு' உயிர்களின் இயக்கத்திற்குத் தேவையான இடத்திற்குக் காரணமாகிறது (p. 474) :

सोऽयं यः प्राणिगमागमादिहेतुत्वेन सिद्धः आकाशसाधकः पूर्वोक्तावकाशस्सोऽयं सर्वत्र व्यापी दृश्यते, अतो न मूर्ताभाव इति ।

இவ்வாறு நிலைநாட்டப்பட்ட ஆகாசத்தின் ஓசை (शब्द)-குணம் 299-ஆம் ஸூத்ரம் முதல் விளக்கப்படுகிறது. முன்னர் 'பிந்து' படலத்தில் ஓசைக்கு 'பிந்து' எனும் குண்டலினியே உபாதானமென்று கூறப்பட்டதைச் சுட்டிக்காட்டி இங்கு ஆகாசத்தின் குணமே ஓசை என்று குறிப்பிடப்பட்டதையும் ஆக்ஷேபித்து பின்னர் விளக்குகிறார் (ஸூ. 305). த்வனிரூபமான சப்தங்கள் தான் ஆகாசத்திலிருந்து தோன்றுமேயன்றி எழுத்தமைப்புக்கொண்ட (வர்ணாத்மகமான) சப்தங்கள் தோன்றா. இவ்வெழுத்தமைப்புக்கொண்ட சப்தங்கள் தோன்ற பிந்துவே காரணமென்று 307-ம் ஸூத்ரத்தில் கூறப்படுகிறது.

'வர்ணம்' (எழுத்து) என்பது யாதென்று 310-ம் ஸூத்ரம் விவரிக்கிறது. 'அ' முதல் 'க்ஷ' வரையுள்ள எழுத்துக்களின் பிரிவுகளைக்கொண்ட 'நாத'மென்பதே வர்ணமெனப்படும் (p. 484):

वर्णो नाम विभागात्मा यो नादः स एवार्थस्य वाचक इत्यर्थः ॥

'அ' முதல் 'க்ஷ' வரையுள்ள எழுத்துக்கள் ஐம்பது. கருதியிருக்கை (आकाङ्क्षा), தகுதி (योग्यता), நெருங்கிய தன்மை (सन्निधि) ஆகியவற்றால்[43] அமைக்கப்பட்ட இவ்வைம்பது எழுத்துக்களின் தொகுதியே வாக்யமெனப்படும். வாக்யத்தின் பொருளானது வர்ணங்களினால்தான் ஏற்படுகிறது. எனவே, 'வாக்யமானது சொற்களின் தொகுதி; சொற்களின் பொருளே வாக்கியத்தின் பொருள்' எனும் ந்யாயமதக் கொள்கை நிராகரிக்கப்படுகிறது.

---

43. ஒரு சொல் உச்சரிக்கப்பட்டபின் மறுகணம் உச்சரிக்கப்படும் சொல்லின அறிவதில் உள்ள ஆவலே கருதியிருக்கை. அதாவது சொற்பொருள் ஒவ்வொன்றும் ஒன்றுக்கொன்று பரிமாற்றம் செய்து ஒன்றின் பொருளும் அதிலிருந்து பெறப்படும் கருத்தும் மற்றொரு சொல்லைத் தொக்கி நிற்பதாக இருக்கும் தன்மை. 'தகுதி'யென்பதை பொருத்தமெனவும் கொள்ளலாம். பொருத்தமல்லாததைக் கூறாதிருக்கும் தன்மையே 'தகுதி'. சொற்கள் ஒவ்வொன்றும் நெருங்கிய தன்மையுடையதாக அமைவது 'ஸன்னிதி' என்று குறிப்பிடப்படுகிறது.

சொற்களைக்கொண்ட நாதமானது முன்பின் கோர்வையான விசேஷ அமைப்பினால் (आनुपूर्वीविशेषविशिष्ट) வேறுபடுத்தப்பட்ட எழுத்துக்களின் மூலமாகவே வெளிப்படுகிறது என்று 315-ம் ஸூத்ரத்தில் கூறப்படுகிறது. உமாபதியும் தமது உரையில் இதையே கூறுகிறார் (p. 486):

एवञ्चानुपूर्वीविशेषविशिष्ट - तत्तद्वर्णविशेषाभिव्यक्तनादस्य तत्तदर्थविशेषप्रत्यायकत्वमुपपद्यत इति न पूर्वोक्तातिप्रसङ्गो न पदार्थवाक्यार्थयोरविवेकप्रसङ्गश्चेति भावः ॥

செவியை வந்தடையும் நாதமென்பது எவ்வாறு கருத்து வெளிப்படும் தன்மை (वाचकता) உடையதாக இருக்கும் எனும் கேள்விக்கு கீழ்க்கண்டவாறு பதில் அளிக்கப்படுகிறது:

'முதல் நிலை பொருட்குறிப்பு' எனும் சக்தி(शक्ति)யை அங்கீகரிப்பதன் மூலம் சொற்பொருள் அறியப்படுகிறது. இந்த சக்தியே எல்லா உட்பொருளுக்கும் காரணமாகிறது (ஸூ. 329) எடுத்துக்காட்டாக நெருப்பிற்கு 'சுடும் சக்தி' காரணமாயமைகிறது. அதுபோல் ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் ஒவ்வோர் சக்தி உள்ளது. உலகத்திற்கு மூலகாரணம் மாயை. இது எண்ணிக்கையற்ற பல்வேறு சக்திகளின் தொகுதியாக இருப்பதால் பல வகைப்பட்ட செயல்களை நிரம்பவும் ஏற்படுத்தக்கூடிய தன்மையுடையதாகிறது. இவ்விதம் 'சக்தி'யெனும் சொற்பொருள் தனியாக அங்கீகரிக்கப்படுகிறது (p. 497):

उक्तयुक्तिभ्यः अशेषार्थवर्तिनी समस्तवस्तुमात्रनिष्ठा शक्तिर्गम्यताम् अभ्युपगम्यताम् ॥

'சப்தஸ்போட'(शब्दस्फोट)மெனும் ஓசையின் முதற்பொருள் குறிப்பும் பாவஸ்போட(भावस्फोट)மெனும் எண்ணத்தின் முதல் நிலைக் குறிப்பும் சைவஸித்தாந்தத்தில் அங்கீகரிக்கப்படுகின்றனவென்று 346-ம் ஸூத்ரத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது.

'சக்தி'யை (முதல்நிலைபொருட் குறிப்பு) ஏற்றுக் கொள்வதால் ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் உள்ள திரை (आवारक) நீங்க இயலும் என்பது மறுக்க முடியாததாகும். இல்லையேல் 'ஆணவ

மலம்' ஒன்றுனதால் ஒருவருக்கு ஏற்படும் 'ஆணவமல நீக்கம்' அனைவருக்கும் ஏற்பட்டு அதனுல் அவர்கள் 'முக்தி' என்ற பலனைப் பெறக் கூடும். இக்குறைபாட்டைத் தவிர்க்கவே 'சக்தி' பல்வேருக ஒப்புக் கொள்ளப்படுகிறது (p. 500) :

किञ्च शक्त्यनङ्गीकारे मलस्यैकत्वेन एकमुक्तौ सर्वमुक्तिप्रसङ्गः। शक्त्यङ्गीकारे तत्तदावारकशक्तिविनिर्गमेन तत्तन्मुक्तिव्यवस्था उपपद्यत इति सङ्क्षेपः ॥

இவ்விதம் ஐந்து பூதங்களில் முதலான 'ஆகாச'மென்பது விளக்கப்பட்டு, பின்னர் தொடர்ந்து 'வாயு' ஆகியவை விளக்கப்படுகின்றன. பின்னர் 355-ம் ஸூத்ரத்தில் 'புர்யஷ்டகம்' விமர்சிக்கப்படுகிறது 'புர்யஷ்டகம்' ஒவ்வோர் ஜீவனுக்கும் உரிய நல்வினை, தீவினைகளுக்கான பலனை அனுபவிக்கக் காரணமாயிருப்பதாகும். 'புர்யஷ்டக'மென்பது ஐந்து தன்மாத்ரைகளும், புத்தி, மனஸ், மற்றும் அஹங்காரம் என்ற இவைகளைக் கொண்டதாகும். இந்த 'புர்யஷ்டக'த்துடன் கூடிய தேஹ விளக்கத்தை ஆகம வசனத்துடன் நிருபித்து இப்படலம் முடிக்கப்படுகிறது.

सप्तमः प्रमाणपटलः

प्रत्यक्षमनुमानञ्च शब्दोऽर्थापत्तिरेव च ॥ என்று முதலில் நான்காம் ஸூத்ரத்தில் குறிப்பிட்டவாறு ப்ரத்யக்ஷம், அனுமானம், சப்தம் மற்றும் அர்த்தாபத்தி என்று நான்கு ப்ரமாணங்கள். அறியப்பட வேண்டிய பதார்த்தங்கள் ஆறு — முன்னர் விளக்கப்பட்ட 'பதி' முதல் பும்ஸ்தத்வம் வரையுள்ளவை. 'மான'மெனும் 'அறிவு' என்பது ஐயப்பாடின்றி அல்லது ஐயப்பாட்டுக்கு அப்பாற்பட்ட சித்சக்தியே ஆகும் – संशयादिविनिर्मुक्ता चिच्छक्तिः मानम् । என்பதுவே இதன் லக்ஷணம். ஐயப்பாடு என்பது இரண்டினைத் தழுவிய புத்தியாகும். அதாவது ஒரே உருவமைப்புக்கொண்ட இரு வெவ்வேறு பொருட்களையும் ஒன்ருகக் கருதும் தன்மை. எடுத்துக்காட்டாக, வயல்பரப்பில் நிறுத்தி வைக்கப்பட்டிருக்கும் மரகம்பத்தை தொலைவிலிருந்து காணும்போது மனித உருவமோ என்று எண்ணும் அறிவே ஐயப்பாடு எனப்படும்.

ஒரு பொருளை அதன் இயல்பான தன்மையுடன் கூடினதாக அறியாமல், உருவ அமைப்பில் ஒத்த வேறோர் பொருளாகக் காணுதல் 'விபர்யயம்' எனப்படும். எடுத்துக் காட்டாக மங்கலான வெளிச்சத்தில் மணலில் (சிறிது புதைந்து) காணப்படும் கிளிஞ்சலை வெள்ளியாகக் காணுதல். இந்த அறிவு 'விபர்யய' மாகும். உணரப்பட்ட பொருட்களின் தன்மையைக் குறித்ததான கடந்தகால அறிவு, நினைவு அல்லது ஸ்ம்ருதி எனப்படும். இவ்விதம் ஐயம் (संशय), வேறாகக் கருதுதல் (विपर्यय), நினைவு (स्मृति) ஆகிய மூன்றுமில்லா சித் சக்தியே ப்ரமாணமெனப்படும்.

இந்த ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணம், இந்த்ரியங்களின் உதவியை அடிப்படையாகக் கொண்டும், மனதினை அடிப்படையாகக் கொண்டும் முறையே இந்த்ரிய ஸாபேக்ஷம் (इन्द्रिय-सापेक्ष), நிரபேக்ஷம் (निरपेक्ष), அந்தஃகரணஸாபேக்ஷம் (अन्तःकरणसापेक्ष), என்று மூவகைப்படுகிறது. ப்ரத்யக்ஷத்திற்குக் காரணமான 'ஸன்னிகர்ஷ'மெனும் தொடர்பு (பொருட்களோடு இந்த்ரியங்களுக்கு ஏற்படும் தொடர்பு) ஆறு வகை.[44] இவை 33 முதல் 35 வரையுள்ள ஸூத்ரங்களில் விளக்கப்பட்டு ப்ரத்யக்ஷப்ரமாண உரை முடிக்கப்படுகிறது.

இரண்டாவதாக அனுமானப்ரமாணம் விளக்கப்படுகிறது. दृढव्याप्त्या परोक्षार्थावबोधकमनुमानम् ।। நிலையான வ்யாப்தி[45]-யுடன் பார்வைக்கப்பால் இருக்கும் பொருளை அறிவிக்கக் கூடியது அனுமானமெனப்படும். இவ்வனுமானம் தன்னால் உணரப்படுவது ஸ்வார்த்தானுமானம் (स्वार्थानुमानम्) என்றும் பிறரால் உணர்த்தப்படுவது பரார்த்தானுமானம் (परार्थानुमानम्)

---

44. संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय, विशेषणविशेष्यभाव என்பவை.

45. 'வ்யாப்தி' என்பது ஒருங்கிணைந்து இயலும் தன்மை (साहचर्यनियम) ஆகும். இது ஒரு பொருளின் உளதாந்தன்மை நிலைநாட்டப்படுகின்றபொழுது அப்பொருளின் தனிப் பண்பு மாறாமல் அடிநிலைக்கூறினுள் (substratum) எவ்வாறு உள்ளதோ அவ்வாறு நிலைநாட்டப்படுவதிலும் இருப்பதே ஆகும். இது (வ்யாப்தி) எதிர்மறையல்லா இணைநிலை (अन्वय), மற்றும் எதிர்மறை இணைநிலை (व्यतिरेक) என்று இருவகைப்படும்.

என்றும் இருவகைப்படும். இதில் பரார்த்தானுமானமென்பது முன்மொழிவுரை (प्रतिज्ञा), காரணம் (हेतु), எடுத்துக்காட்டு (उदाहरणम्), எடுத்துக்காட்டின் வாயிலாக முன்மொழிந்த தமது உரையின் ஒப்புமைத் தொடர்பைக் குறிப்பிடுதல் (उपनय), தீர்மானம் (निगमनम्) என்ற ஐந்து அங்கங்களைக் கொண்டது. இவ்வைந்து அங்கங்களும் 37-39ம் ஸூத்ரங்களின் உரையில் விளக்கப்படுகின்றன.

பொதுவாக ந்யாய மதத்தில் குறிப்பிடப்பட்டவாறு அனுமான ப்ரமாணம் அதன் பிரிவுகளுடனும் எடுத்துக்காட்டுக்களுடனும் விளக்கப்படுகிறது.

பின்னர் 60-வது ஸூத்ரம் முதல் சப்தப்ரமாணம் நிருபிக்கப்படுகிறது.

आप्तोक्तिः आगमः என்பது சப்தப்ரமாண லக்ஷணம். உள்ளதை உள்ளபடி பொய்மையின்றி உரைப்பவனே ஆப்தன்[46] என்பவன். மேலும் இவனால் உரைக்கப்படும் வாக்யமானது கருதியிருக்கை (आकाङ्क्षा), நெருங்கிய தன்மை (आसक्ति) உடைய சொற்களாலமைக்கப்பட்டதாக இருத்தல் வேண்டும். இங்கு ந்யாயம் முதலிய பிற மதத்தில் அங்கீகரிக்கப்படும் 'தகுதி' (योग्यता) என்பதன் தேவையை மறுக்கிறார். நம்பத்தகுந்ததை, பொருத்தமானதைக் கூறுபவன் ஆப்தன் என்பதால் தகுதியென்பது தனியாக அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டியதல்ல:

वाक्यञ्चात्राकाङ्क्षासक्तिमत् पदकदम्बकम् । नतु योग्यतागर्भमपि आप्तपदेन तल्लाभात् ॥[47]

இறுதியில் குறிப்புடன் இணைந்து பொருளை உணர்த்துவதே சப்தப்ரமாண லக்ஷணமென்று உமாபதி தமது உரையில் கூறுகிறார் (p. 553): सङ्केतसाचिव्येन अर्थबोधकत्वस्य शब्दप्रमाण-

46. ஆப்தனுடைய லக்ஷணம் 60-61 ஸூத்ரங்களில் கூறப்படுகிறது.

प्रत्यक्षेणानुमानेन यदि वार्थं सुनिश्चितम् ।
यो वक्ति सोऽयमाप्तस्स्यात् * * * * ॥

47. *PB*. p. 551.

लक्षणत्वात्...... । பொருள் மாருத நிலையில் மரபார்ந்த போதனை-யும் (ऐतिह्यं) சப்தப்ரமாணத்திலேயே அடங்கும். இவ்விதம் கூறுவதால் வேதமும் ஆகமங்களும் ஆப்தனுல் கூறப்படுவதாகக் கொண்டு ப்ரமாணமாகின்றன. ऐतिह्यमबाधितार्थकं शब्द एवान्त-र्भूतं बाधितार्थकं तु अप्रमाणमेवेति सर्वं समञ्जसम् । ननु मोक्षादिपरो-क्षार्थकबोधके वेदागमादौ अस्मदादिप्रणीतत्वासम्भवादव्याप्तिरित्यत आह सोऽपीति । सोऽपि वेदागमादिरपि आप्तप्रणीत एवेति ।

இம்முறையில் அந்தந்த அதிகாரிகளுக்கேற்றவாறு காமிகம் முதல் வாதுலம் வரையிலான ஆகமங்கள் ப்ரமாணமாகின்றன. ஏனெனில் இருவகையான ஆகமங்களும் (வாமாசாரம் மற்றும் சுத்த சைவ ஆகமங்கள்) சிவனுல் படைக்கும் காலத்தில் இயற்றப்பட்டன (p. 555) :

भगवान् शिवः सदाशिवोऽपि सदाशिवात्मना स्थितः सन् पुनः नादरूपतया आगतं पत्यादिषट्पदार्थप्रतिपादकं तदेव ज्ञानं शिवशास्त्र-मनेकच्छन्दः नानाविधच्छन्दोरूपेण ग्रथयित्वा पूर्वतः पूर्वं दशसंख्यातं शिवभेदं शिवनामकं शास्त्रं तथाष्टादशविधमपरं रौद्रं च तेभ्यः ....अनन्तादिभ्यः कृपालुत्वादवादीत् उपदिष्टवान् । இவற்றில் புகழுரையைத் (अर्थवाद) தவிர்த்த பௌஷ்கராகம-மான இவ்வாகமம் புவியில் நிலைநாட்டப்பட வேண்டுமென்று பரமேச்வரனுல் உரைக்கப்பட்டது. அவ்வாறே இவ்வாகமம் பயில்வதற்குகந்தோர் எவரென்றும் பரமேச்வரனுல் குறிப்பிடப்-படுகிறது. இதை உறுதிப்படுத்த உமாபதி சிவாசார்யார் நிச்வாஸாகம வசனத்தை மேற்கோளாக அளிக்கிருர் (p. 556).

மேலும் வழிவகை (उपाय) யில் ஒன்றுக்கொன்று முரண்-படாத வரையில் அல்லது ஓர் வழிவகை மற்ருென்றை பாதிக்-காத வரையில் சைவமல்லாத ப்ராஹ்ம, வைணவ ஆகமங்-களும், மற்றும் உபநிடதங்களும் ப்ரமாணமே. இதன் பொருட்-சிறப்பு யாதெனில், அனைத்துக் கிளை பிரிவிலுமுள்ள முதல் மூன்று வர்ணத்தாருக்கும் வேத-சைவாகமங்கள் அவரவர்கேற்ப ப்ரமாணம்; மற்றவர்களுக்கு சைவாகமம் ப்ரமாணமாகும். எனவே, நான்காவது வர்ணத்தாருக்கும் சிவாகமம் பயில, ஆசார்யாபிஷேகம் பெற தகுதியுண்டு என்பது கருத்து (p. 557).

நான்காவதாக [40]அர்த்தாபத்தியெனும் ப்ரமாணம் 80ம் ஸூத்ரம் முதல் வர்ணிக்கப்படுகிறது. இதன் நோக்கம் யாதெனில் நாஸ்திக (மறுமை என்பதில்லை என்ற கருத்துடைய) மதங்களில் சார்வாக, பௌத்த, ஜைன மதங்களில் விளக்கப்படும் மோக்ஷ தத்வத்தின் தவருன கருத்தை நிராகரித்து அதன் உண்மையான தன்மையை விவரிப்பதே ஆகும் (p. 564):

बुद्धाद्यागमेषु संसिद्धं पठितं यन्मोक्षतत्त्वोपदर्शनं भूतादिप्राप्तीनां मोक्षत्वोपदर्शकं वाक्यं तस्मात् बुद्धाद्यागमोपदर्शितमोक्षतत्त्वात् परम् उत्कृष्टं शिवसाम्यादिरूपं यच्छिवतन्त्रेण बलवता बोधितं परममुक्तितया बोधितं........................कल्पयति तदर्थापत्त्याख्यं प्रमाणमित्यर्थः ।

ஆகையால் இவ்வர்த்தாபத்தியின் லக்ஷணம் — अनुपपद्यमानअर्थपरिज्ञानात् तदुपपादकम् अर्थान्तरकल्पनमिति । — ஒரு வாக்யம் உரைக்கப்படும் பொழுது அதன் பொருள் பொருத்தமில்லாவிடில் அதனை விடுத்து பொருத்தமான மற்ரெரு பொருளைக் கருதுதல் — என்று 82-ம் ஸூத்ரத்தின் உரையில் உமாபதி சிவாசார்யார் குறிப்பிடுகிருர்.

இது கேட்கப்பட்டது (श्रुत), பார்க்கப்பட்டது (दृष्ट) என்று இருவகைப்படும். அர்த்தாபத்தி கூறப்படும் பொருளின் அடிப்படையிலும், வினையின் அடிப்படையிலும் அனுமானப்ரமாணத்திலிருந்து வேறுபடுகிறது என்று 83-ம் ஸூத்ரத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது.

இப்படலத்தின் இறுதியில் உலகத்தின் மீட்டுப்பேறு (उपसंहार) முறை நிலை நாட்டப்படுகிறது (ஸூ. 84—88). இவ்விதம் அனைத்தும் அதனதன் முதற்காரணத்தில் ஒடுங்கிய-

40. ஒரு சொல்லினை உச்சரித்தபின் அதன் பொருளை உணர்ந்து அதற்கேற்ப மற்ரெரு சொற்பொருள் அமையும் என்று கருதுதல். எடுத்துக்காட்டாக - 'பெருத்த உருவமுள்ள தேவதத்தன் பகலில் உண்பதில்லை' என்ற வாக்யத்தைக் கேட்டபின் அவனது பெருத்த உருவ அமைப்பின் காரணமாக அவன் இரவில் உண்பவன் என்று கருதுதலே அர்த்தாபத்தி எனப்படும். ஒரு சொல்லின் பொருளை அறிந்து மற்ரென்றை ஊகித்தல்.

பின் மீண்டும் 'பிந்து'விலிருந்து இவ்வுலகத்தின் தொடக்கம் நிகழ்கிறது என்று இப்படலத்தை முடிக்கிருர்.

पुनः संहारानन्तरमपि प्राणिकर्मपाकानुसारेण बिन्दुमारभ्य आनुलोम्येन सर्वं जगत् प्रवर्तते उत्पद्यत इत्यर्थः ।।

अष्टमः तन्त्रावतारपटलः

இப்படலத்தின் தொடக்கத்தில் ஆகமங்களின் தோற்றமும், அதில் உள்ள மந்த்ரங்களின் உள் அடங்கிய ஆற்றலும் வேற்றுமைகளுடன் உரைக்குமாறு முனிவர்கள் வினவ, 'உயிர்களை அனுக்ரஹிக்கும் பொருட்டு தம்மால் தம் விருப்பத்திற்கேற்ப நாதரூபமான சாஸ்த்ரம் தோற்றுவிக்கப்பட்டது, என்று விளக்கத் துவங்குகிருர் பரமேச்வரர் (p. 570):

..................शिवेच्छया शिवसङ्कल्पानुसारेण नादबिन्द्वादीनां सर्वेषामुत्पत्त्यर्थं योगमायया समवेतशक्त्या क्षोभितमभूत् । तत्क्षोभतः बिन्दुक्षोभाच्छिवसङ्कल्पानुसारेण नादस्वरूपतः नादात्मकं शास्त्रं सञ्जातं समुत्पन्नम् ।

நாதத்திற்குப் பின் பிந்து தோன்றியது. 'அபரபிந்து'வெனும் இது பரபிந்துவெனக் குறிப்பிடப்படும் குண்டலினியிலிருந்து வேறுபட்டது. இலையுதிர்கால நிலவின் வெண்மைக்கு ஒப்பானது (शरच्चन्द्रसमप्रभः) என்று 7-ம் ஸூத்ரத்தில் குறிப்பிடப்பட்டதால் குண்டலினியைக் காட்டிலும் தூய்மையானது (p. 571):

अस्य च शरच्चन्द्रसमप्रभ इत्यनेन अतिशुद्धात्मकत्वं लक्ष्यते ।

மேலும் இது (அபரபிந்து) சிவனின் விருப்பத்திஞல் அசைவுக்குட்பட்டு நான்கு விதத்தில் தோற்றமளிக்கிறது. முதலில் 'அம்பிகா' எனப்படும் பிறைச்சந்திர வடிவிலும், பின்பு 'வாமா', 'ஜ்யேஷ்டா', 'ரௌத்ரீ' என்று மூன்று சக்திகளாகவும் பரிணமிக்கிறது. இவற்றில் 'வாமா'வென்பது உறங்கும் அரவ வடிவிற்கு ஒப்பாகவும் (सुप्तस्य नागेन्द्रस्य सन्निभा), ஜ்யேஷ்டா என்பது தண்டம் அல்லது கோல் வடிவத்திற்கொப்பாகவும் (दण्डवत्),

ரௌத்ரீ என்பது கொம்பு வடிவத்திற்கிணையாகவும் (शृङ्गाङ्गवत्) விளங்குவதாக வர்ணிக்கப்படுகின்றன.

இதற்கு அப்பால் மீண்டும் இவ்வபரபிந்துவின் மாற்றம் (परिणाम) பதினாறு சக்திகளாக[41] வர்ணிக்கப்படுகிறது (ஸூ. 10-12). இவைகளிலிருந்து தான் ஐம்பது எழுத்துக்கள்[42] தோன்றின. எடுத்துக்காட்டாக 'அ' 'ஆ'வென்ற இரு எழுத்துக்களின் தோற்றம் குறிப்பிடப்படுகிறது.

பின்பு இந்த சக்திகளின் வேறுபட்ட தன்மைக்கேற்ப எழுத்துக்களுக்குத் தனித்தனியே முதற்காரணம் இருக்கக் கூடுமோ என்ற கேள்விக்கு பதிலளிக்கப்படுகிறது. ஐம்பது எழுத்துக்களுக்கும் பரமேச்வரனுடன் இணைந்த சக்தியே (परमेश्वरसम्बन्धिनी समवेतशक्तिः) பிறப்பிடமென்றதாலும், அதுவே பிந்துவை அசைவுக்குட்படுத்தியதாலும் அது அடிப்படைக் காரணமாகும். பிந்து உபாதானகாரணமானாலும் பிறப்பிட-(योनि)மான சிவனுடன் இணைந்த சக்தி உபாதானகாரண-மாகாது (p. 574):

परमेश्वरसम्बन्धिनी समवेतशक्तिः सा परा योनिः बिन्द्वादिक्षोभकतया प्रथमं कारणमित्यर्थः । न तु योनिशब्दस्योपादानमर्थः उपादानं सबिन्दुराडिति तस्याग्रे पृथगभिधानात् ।

இதையே 19-ம் ஸூத்ரத்தின் பிற்பகுதியும் உறுதிப்படுத்து-கிறது:

उपादानम् अतो बिन्दुः यस्माद्वर्णा न तद्विना ॥

---

41. *PB.*, p. 572.

42. இங்கு 'ள' (ळ) எனும் எழுத்து 'ட' (ड) என்பதிலேயே அடங்கியுள்ளதால் எண்ணிக்கை ஐம்பதாகும். ஆகவேதான் சிவனல் உபதேசிக்கப்பட்ட எழுத்துக்களின் திரட்டான பாணினி இலக்கணத்திலும் 'ள' எழுத்து காணப்படவில்லை. அதே சமயம் 'க்ஷ' என்ற எழுத்தும் அங்கு குறிப்பிடப்படவில்லையே எனில் பரமேச்வரனல் ஆகமத்தில் 'அ' முதல் 'க்ஷ' வரையுள்ள எழுத்துக்கள் अकारादि क्षकारान्ता वर्णा पञ्चाशदेव तु என்று குறிப்-பிடப்பட்டதால் ஐம்பதாகும்.

இவ்வைம்பது எழுத்துக்களும் ஒலிவடிவமான உலகத்திற்குத் தாய் போல் (मातृवत्) திகழ்வதால் மாத்ருகா (मातृका) என்று வழங்கப்படுகின்றன. பின்னர் 22-23 ஸூத்ரங்களில் உயிரெழுத்து, மெய்யெழுத்துக்களின் தெய்வங்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றன. ஒலிவடிவ உலகிற்கு உபாதானமாய் இருக்கும் மாத்ருகா, பரமேச்வரனின் ஞான சக்தியாகத் திகழ்பவள். பரமேச்வரனும் மாத்ருகாவின் துணையுடன் காமிகம் முதலான பல்வேறு ஆகமங்களைத் தோற்றுவிக்கிறான் என்பது 24 முதல் 26 வரை உள்ள ஸூத்ரங்களின் கருத்து.

ஈசான, தத்புருஷ, அகோர, வாமதேவ, ஸத்யோஜாத ஆகிய ஐந்து மந்த்ரங்களையே அங்கங்களாகக் கொண்ட முறையில் பரமேச்வரன் ஸகலனாகிறான். ஸகலனென்கிற பொழுது பரமேச்வரனும் பசுக்களைப்போல் ஸகல-பசு அல்ல. ஏனெனில் பரமேச்வரனின் உபதேசிக்கும் தன்மையினாலேதான் ஸகலன் என்ற குறிப்பு கிடைக்கப் பெறுகின்றதேயன்றி ஸகல-பசுவின் தன்மைகளினால்ல (p. 579): पशुप्रयोजनसिद्धये परमकारुणिकस्य शिवस्य तन्त्रस्योक्तोपदेशकर्तृत्वाय साकल्यपरिग्रह इति भावः।

இங்கு ஈசானன் எனும் மந்த்ரம் தலையாகவும், தத்புருஷம் முகமாகவும், அகோரம் இதயமாகவும், வாமதேவம் மர்மஸ்தானமாகவும், ஸத்யோஜாதம் மொத்த உருவமைப்பாகவும் வர்ணிக்கப்படுவதால் ஸகலமென்பது பரமேச்வரனுக்குப் பொருத்தமே (p. 579): एवंविधो देवस्सदाशिवस्सकल इति शास्त्रेषु पठ्यते। என்று 32-ம் ஸூத்ரத்திற்கான உரையில் உமாபதி கூறுகிறார். மேலும் இந்த ஸதாசிவமூர்த்தியே அனுஷ்டுப் விருத்தத்தில் பல கோடி பாக்களால் அமைந்த பதி முதலான ஆறு பதார்த்தங்களை விளக்கும் இச்சைவ சாஸ்திரத்தை இயற்றியருளியதாகச் சொல்லப்படுகிறது.

எழுத்துக்கள் அநித்யமானாலும் அவைகளின் வாயிலாகக் குறிப்பிடப்பட்ட பொருளானது நித்யமானது. இவ்விதம் பொருளைப் புலப்படுத்தும் தன்மை (स्फोट) ஸ்போடமெனப்படுகிறது. இது குறித்து முன்னர் பும்ஸ்தத்வ படலத்தில் 346-ம் ஸூத்ரத்தில் குறிப்பிடப்பட்டதைக் காணலாம்.

ஸ்போடம் எழுத்துக்களிலிருந்து உருவாக்கப்பட்டதால் அவ்-வெழுத்துக்களிலிருந்து வேறுபட்டதல்ல என்று உமாபதி 36-ம் ஸூத்ரத்திற்கான தமது உரையில் கூறியுள்ளார்.

இவ்விதம் மந்த்ரங்களின் பொருட்குறிப்பு பரமேச்வரனுல் அருளுடன் உணர்த்தப்பட்டது. அவ்விதம் உணர்த்தப்பட்டதில் பல தத்துவங்கள் காமிகம் முதலான ஆகமங்களில் நிலேயான இடம் பெற்று விட்டன என்று கூறி இப்படலத்தை உமாபதி முடிக்கிருர்.

राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान
जयपुर परिसर, जयपुर
पुस्तकालय
क्रमांक..........
15280

PAUṢKARĀGAMABHĀṢYA-SAṄGRAHA

K. BALASUBRAMANIA SASTRIGAL

(Synopsis)

Pauṣkarāgama is one of the seven Upāgamas of the *Pārameśvarāgama*, an important text among the twenty-eight Śaiva Āgamas. It is called *Pauṣkara*, since, like the lotus (*Puṣkara*) with sweetness and capacity to spread its fragrance, the text contains the essence of Śaiva Siddhānta and expounds the means to attain salvation. Unfortunately only its Jñāna-pāda in eight *paṭalas* is extant and Umāpati Śivācārya (U.Ś.) has written a commentary on it (Chidambaram Edition, 1925). The present article gives the highlights of the *bhāṣya*.

1. Pati Paṭala

U.Ś. begins this *paṭala* with the discussion on the authenticity of the Āgamas and establishes their authority on par with the Vedas. Then the six categories of Śaiva Siddhānta, viz., *pati*, *bindu, māyā*, *paśu*, *pāśa*, and *puṃs-tattva* are discussed in separate chapters followed by the those on Pramāṇa and Tantrāvatāra.

Pati is defined as 'one who does not swerve from the nature of being endowed with knowledge and action'. Śiva, the *pati*, appears to perform the creation and destruction by his mere presence in *bindu* or *kuṇḍalinī* just like the Sun making the lotus bloom and close. Then the five states of *pati*, viz., Śāntyatīta, Śānti, Vidyā, Sthiti and Nivṛtti are explained on the basis of the deities presiding over them.

Rejecting the validity of *pratyakṣa* and *anumāna* as *pramāṇas*, U.Ś. establishes verbal testimony (*śabda*) as the only valid means (*pramāṇa*) through which God is known. Towards the end of the *paṭala*, U.Ś. takes up the word *nārāyaṇa* and discusses the significance of the suffix '*ṇa*'; he proves logically the supremacy of Śiva over Viṣṇu.

2. Bindu Paṭala

Here, the second category, namely, *bindu* or *kuṇḍalinī* is explained. It is defined as the adventitious condition or attribute (*upādhi*) which, though in Śiva, becomes the cause for his different forms such as Laya Śiva. In the course of the discussion, U.Ś. refutes the Vivartavāda of Advaita system.

Bindu is the material cause (*upādāna-kāraṇa*) and Śiva, the efficient cause (*nimitta - kāraṇa*). *Bindu* is also the material cause for the four varieties of sound, namely *vaikharī*, *madhyamā*, *paśyantī* and ***sūkṣmā***. Also, on account of being the material cause for the *tattvas*, it has the four functional properties *(vṛtti-tattvas)* — Śiva-tattva, Sadāśiva-tattva, Īśvara-tattva and Vidyā-tattva. As these are *jīvas* which have not undergone the *dīkṣā* (initiation), they do not attain the *śuddhādhvā* regions.

3. Māyā Paṭala

Māyā is the nature of being one, eternal, all-pervasive and also the substratum of good and bad deeds. *Māyā* is defined as that 'which deludes' and it deludes all except those who remain in the *śuddādhvā* region. *Māyā* is also called *viśvajaganmayī* as it pervades the entire universe and causes the *aśuddhādhvā* regions.

Māyā in Śaiva Siddhānta is different from that of Sāṅkhya, as it is said to contain the three *guṇas* in their *sūkṣma* form along with the *tattvas* like *kalā*. The concept of *māyā* in Advaita is discussed at length and gets rejected : while Advaita considers *māyā* as a false entity, Śaiva Siddhānta finds it 'existing' and indescribable. Similarly, U.Ś. establishes the concept of *karma*, refuting all the objections raised against it.

4. Paśu Paṭala :

Paśu is bound by *mala* and is divided into : *sakala paśu* - endowed with *mala*, *māyā* and *karma* ; *pralayākala paśu* - with *mala* and *karma* ; and *vijñānākala paśu* - with *mala* alone. *Paśu*, *aṇu*, and *jīva* are synonyms denoting the individual soul.

In this *paṭala*, the process of liberation through *śakti-nipāta*, *dīkṣā* and its varieties, the concept of *mukti* according to other systems, its refutation and establishment of the view of Śaiva Siddhānta are found in detail.

5. Pāśa Paṭala :

This section discusses the characteristics of the five binding factors, namely, *kalā*, manifesting the 'activating force' of the soul ; *vidyā*, activating the soul to enjoy the fruits of its deeds ; *rāga*, making the soul to get attached to the objects ; *kāla*, prompting the soul to experience the fruits : and *niyati*, regulating the results of the action. These emerge directly or indirectly from *māyā*.

6. Puṃstattva Paṭala :

The *puruṣa* or the soul is covered by the five binding factors (mentioned above) and *avidyā*. Also the *puruṣa*

desires to enjoy the *prakṛti*, which causes *māyā* and the three *guṇas*. The *bhāvāṣṭakas*, their sub-divisions which comprise of 436 mental states are described to prove the existence of *buddhi*. *Ahaṅkāra* and its kinds mind, sense organs and their characteristics are also explained. The *kṣaṇika-vāda* of the Buddhists, *paramāṇu-kāraṇa-vāda* of the Vaiśeṣikas, Cārvāka's views on 'Ether' (*ākāśa*) are discussed and refuted, while the *satkārya-vāda* of the Sāṅkhya system is accepted. The importance of *śakti* which helps to remove the veil over the objects, is also explained. Finally the *puryaṣṭakas* (viz. five *tanmātras*, *buddhi*, *manas* and *ahaṅkāra*) are explained.

7. Pramāṇa Patala:

In this *paṭala* U.Ś. enumerates the four *pramāṇas* (means of valid knowledge) as accepted by the Śaiva Siddhānta system: *pratyakṣa* (perception), *anumāna* (inference); *śabda* (verbal testimony) and *arthāpatti* (postulation). Valid knowledge is defined as the consciousness that is bereft of any doubt (*saṃśaya*), erroneous knowledge (*viparyaya*) and remembrance (*smṛti*).

U.Ś. classifies *pratyakṣa* into three categories. He follows the Nyāya system while dealing with *anumāna*. While dealing with *śabda pramāṇa*, U.Ś. says that the words of a trustworthy person of the scriptures like the Vedas and Āgamas are *pramāṇa*. The Vaiṣṇava and Brahma Purāṇas are also *pramāṇas* as long as they do not contradict each other, with regard to the *upāya* (or means). While the people belonging to the first three classes alone are eligible for Vedic chanting and ritual, the Śaiva Āgamas accept the fourth class also to be eligible for initiation and reading the Āgamas.

Arthāpatti (postulation) is the fourth *pramāṇa* accepted by the Śaiva Āgamas. It is divided into two, namely, seen (*dṛṣṭa*) and heard (*śruta*). Here U.Ś. refutes the views of atheistic systems with regard to *mokṣa*. At the end of this *paṭala*, the mode of dissolution of this universe and the next creation from the *bindu*, is explained.

8. Tantrāvatāra Paṭala :

The origin of the Āgamas is described in this *paṭala*. The Āgamas are of the form of *nāda* and are followed by the *apara bindu*, in the order of creation. The *apara bindu* transforms itself into sixteen *śaktis* from which fifty letters (syllables) are produced. There are deities for each and every letter,

It is also said that Sadāśivamūrti is the author of the *Pauṣkara Āgama* which describes the six categories of Śaiva Śāstra through millions of verses in *anuṣṭubh* metre. This *paṭala* ends with a brief discussion on the concept of *sphoṭa*.

கோயிற்புராணம்

ஆர். சுப்பிரமணியன்

यस्मात्सर्वं समुत्पन्नं चराचरमिदं जगत् ।
इदं नमो नटेशाय तस्मै कारुण्यमूर्तये ।।[1]

சிதம்பரதலத்திற்கு வடமொழியில் ஐந்து தல புராணங்கள் உள்ளன. அவை, சிதம்பர மாஹாத்மியம், புண்டரீகபுர மாஹாத்மியம், வியாக்ரபுர மாஹாத்மியம், ஹேமசபாநாத மாஹாத்மியம், தில்லைவன மாஹாத்மியம் என்பன. இவைகளுள் சிதம்பர தலத்தைப்பற்றிய வரலாறுகளைச் சொல்வதில் அதிகம் கருத்து வேறுபாடுகள் கிடையாது.

ஸம்ஸ்கிருதத்தில் உள்ள சிதம்பர மாஹாத்மியத்தையே தமிழில் கோயிற் புராணம் என்ற தலைப்பில் உமாபதி பாடியிருக்கிறார். இது ஐந்து சருக்கங்களையும், நானூற்றுப் பதினைந்து பாடல்களையுமுடைய சிறுநூல் பாயிரப்பகுதி. வியாக்கிரபாதச் சருக்கம், பதஞ்சலி சருக்கம், நடராஜர் சருக்கம், இரணியவர்மன் சருக்கம், திருவிழாச்சருக்கம் என்பன ஐந்து சருக்கங்களின் பெயர்கள்.

பாயிரப்பகுதி இருபத்தெட்டு விருத்தங்கள், வியாக்கிரபாதச்சருக்கம் முப்பது பாடல்கள், பதஞ்சலிச் சருக்கம் தொண்ணூற்றென்பது, நடராசச் சருக்கம் எழுபத்தொன்று, இரணியவர்மச் சருக்கம் நூற்று முப்பத்திரண்டு, திருவிழா சருக்கம் ஐம்பத்து மூன்று ஆக நானூற்றுப் பதினைந்து பாக்கள்.

ஸம்ஸ்கிருதத்திலுள்ள சிதம்பர மாஹாத்மியம் இருபத்தாறு அத்தியாயங்களை உடையது.

நைமிசாரணிய முனிவர்கள் சிதம்பர மாஹாத்மியத்தைக் கூறும்படிக் கேட்டதும், ஸூதர் சிதம்பர மாஹாத்மியம் உபதேசிக்கப் பெற்று வந்த வரலாற்றைக் கூறியது முதல் அத்தியாயம்.

கயிலையில் இறைவனிடம் நந்தியெம்பெருமான் தில்லையின் வரலாற்றைக் கூறும்படி வேண்டுதல் இரண்டாவது அத்தியாயத்தின் விஷயம்.

---

1. சிதம்பரமாஹாத்மியம். 1,1.

இறைவனாலேயே படைக்கப் பெற்ற தில்லையம்பதியில் இறைவனின் நடனச் சிறப்பையும், இந்நடனத்தைத் தரிசித்தவர்களைப் பற்றியும் கூறுவது மூன்றாவது அத்தியாயம்.

நான்கு, ஐந்து அத்தியாயங்கள் தலமகிமையையுரைக்கின்றன.

மாத்தியந்தின ரிஷியின் வரலாறு ஆறாவது அத்தியாயம்.

விஷ்ணுவும், இந்திரனும் ஸ்ரீமூலநாதரைப் பூசித்து அவர் அருளால் அசுரர்களை வென்ற வரலாறு ஏழு.

எட்டாவது அத்தியாயம் புல்கசன் என்னும் தீயவன் கதி பெற்ற வரலாறு.

மாத்தியந்தின ரிஷி வியாக்ரபாதரான வரலாறும், இந்த ரிஷியால் தில்லைவனம் வியாக்ரபாதபுரம் என்ற பெயர் பெற்ற வரலாறு ஒன்பதாவது அத்தியாயம்.

பத்தாவது அத்தியாயம் உபமன்யுவின் வரலாறு.

தேவதாருவன சரித்திரம் 11, 12, 13 ஆகிய மூன்று அத்தியாயங்களில் கூறப்படுகிறது.

இறைவனிடம் ஆதிசேஷன் அருள் பெற்ற வரலாறு 14-வது அத்தியாயத்தில் வர்ணிக்கப்படுகிறது.

ஆதிசேஷன் பதஞ்சலியாகி தில்லை சென்று திரு நடன தரிசனம் பெறலாம் என்ற வரம் பெறுதல் பதினைந்தாவது அத்தியாயம்.

தில்லையில் பதஞ்சலியும் வியாக்ரபாதரும் தவம் புரிதல் பதினாறாவது அத்தியாயத்தின் விஷயம்.

பதஞ்சலி, வ்யாக்ரபாதர் இவர்களோடு ஆடல் காண ஆவலாய் வந்த தில்லை மூவாயிரவர் ஆகியவர்கள் ஆடவல்லானின் தாண்டவ தரிசனம் பெற்றமை பதினேழாவது அத்தியாயந்தின் கருத்து.

ஆனந்த தாண்டவ தரிசனம் பதினெட்டாவது அத்தியாயம்.

அந்தர்வேதியில் வேள்வி செய்ய விரும்பி தேவர்களையும் தில்லை மூவாயிரவரையும் அழைத்துச் செல்லுதல் பத்தொன்பதாவது அத்தியாயம்.

சிம்மவர்மனின் வரலாறு 20, 21, 22, 23வது அத்தியாயங்களில் கூறப்படுகிறது.

ஜைமினி வரலாறும், சிம்மவர்மா என்னும் இரணியவர்மா அந்தர்வேதிக்குச் சென்று தில்லை மூவாயிரவரை மீண்டு அழைத்து வருதல் இருபத்து நாலாவது அத்தியாயத்தில் பேசப்படுகிறது.

இரணியவர்மனின் பட்டாபிஷேகம், இவ்வரசனுல் செய்யப் பெற்ற தில்லைத் திருக்கோயில் திருப்பணிகளைப் பற்றிய வரலாறு இருபத்தைந்தாவது அத்தியாயத்தில் கூறப்படுகிறது.

இருபத்தாருவது அத்தியாயம் திருவிழாக்களை வர்ணிக்கிறது.

இவ்வளவு விரிந்த நூலையே கோயிற் புராணத்தில் ஐந்து சருக்கங்களில் சுருக்கமாக உமாபதி கூறியுள்ளார்.

பாயிரப்பகுதியில் புராண வரலாறு, தலமகிமை, தீர்த்த மகிமை கூறுகிருர்; வியாக்ரபாதச் சருக்கத்தில் மாத்தியந்தினரின் வரலாறும் புலிக்கால் பெற்றதும், தாருகாவன சரித்திரமும் கூறப்படுகின்றன; பதஞ்சலி சருக்கத்தில் பதஞ்சலியின் வரலாறும், நடராச சருக்கத்தில் நடன தரிசன வரலாறும், இரணியவர்ம சருக்கத்தில் அவன் வரலாறும், திருவிழாச் சருக்கத்தில் விழாக்களையும் சுருக்கி உரைக்கிருர்.

பாயிரப் பகுதியில் நடேசர் துதியாக நான்கு பாடல்கள், ஒரு பாட்டு சிவகாமியம்மை துதி, கற்பக விநாயகர் துதி ஒரு பாட்டு, சுப்பிரமணியர் துதி ஒன்று, மூவர் துதி ஒன்று, மாணிக்கவாசகருக்குத் தனியாக ஒன்று, தில்லை மூவாயிரவர் துதி ஒன்று, அநபாய சோழர் துதி ஒன்று, கோயிலில் தொண்டு செய்யும் அகம்படித் தொண்டர்கள் துதி ஒன்று, ஒரு பாட்டு தமது பிறவியை வியந்தது எனப் பதினுன்கு பாடல்கள் முதற்கண் உள்ளன. இதன் பிறகே தல விசேடங் கூறப்படுகிறது.

கடைசியிலுள்ள திருவிழாச் சருக்கம் ஐம்பத்தொன்ருவது பாட்டில் புராணப் பயன் கூறி நூல் நிறைவுறுகிறது.

இந்நூலுக்கு 16-ஆம் நூற்ருண்டிலே உரை ஏற்பட்டிருக்கிறது. உரை ஆசிரியர் பெயர் தெரியவில்லை. சிற்ப நூல்கள், ஆகம நூல்களின் மேற்கோள்களோடு உரை எழுதியிருக்கிருர்.

இதே நூற்ருண்டில் சிதம்பர புராணம் என்னும் நூல் சிதம்பர மான்மியத்தைத் தழுவி எழுந்தது. இதன் ஆசிரியர் பரஞ்சோதியார் ''திருமலைநாதர்'' என்பவரின் புதல்வர் என்று ''திருமலைநாதன் புதல்வன் பரஞ்சோதி மாமுனிவன் செப்பினனே'' [2] எனும் வரிகளால் அறியப்படுகிறது.

இந்நூலுள் உமாபதி செய்த கோயிற்புராணத்தைக் குறிப் பிடுகிருர்.

''முற்றுமுணர் மெய்கண்ட சந்ததிக்கோர் தீபமென
முதன்மை கொண்ட
கொற்றவன் குடிமருவு குலவுமுமாபதி சிவன் பொற்-
கோயிலுண்மை
சொற்ற புராணமு மிருக்கப் பின்னுமொரு வகையானும்
சொல்வான் புக்கேன்
மற்றவன்றன் றிருவடியின் வழிவந்தோர் கடியனெனும்
வழக்கான் மன்னே''. [3]

கோயிற்புராணத்தின் முதலிலோ முடிவிலோ எங்கும் உமாபதி என்ற தமது பெயரை நூலாசிரியர் கூறவில்லை. மற்ற-வர்களின் கூற்றைக் கொண்டே இந்நூல் உமாபதியினுடையது தான் என்று துணிய வேண்டியுள்ளது.

ஸம்ஸ்கிருத புராணத்திற்கும் கோயிற் புராணத்திற்கும் உள்ள ஒற்றுமையைச் சிறிது பார்ப்போம்.

முதலில் இந்த சிதம்பர க்ஷேத்ர புராணம் பற்றிய வரலாறு சொல்லப்படுகிறது. இதன்படி பரமேச்வரரிடமிருந்து நந்தியும் நந்தியிடமிருந்து வ்யாஸரும், அவரிடமிருந்து ஸூதரும் அறிந்து கொண்ட இப்புராணத்தை ஸூத மகரிஷி தொகுத்து அளித்திருக்கிருர்.

நாதனருள் பிரியாத நந்திதரச் சனற்குமரன்
வேதவியாதனுக்களிக்க மேன்மையெல்லாமவன் விளங்கிச்

---

2. துற்றெரிசனச்சருக்கம் 98

3. பாயிரப்பகுதி 13

சூதமுனி தனக்கு தவச்சோபான வகை தொகுத்த
மூதறிவா லவன் மொழிந்த புராணமவை மூவாறில்......[4]

சிதம்பர மாஹாத்மியத்தில் இதே கருத்து வருகிறது.

अष्टादशपुराणेषु यत्पुराणं परं मतम् ।
भक्तिदं मुक्तिदं चैव शृण्वतामघनाशनम् ॥
इदं चिदम्बरोत्पन्नं पुराणं नन्दिकेश्वरः ।
उमानाथमुखाच्छ्रुत्वा पुरा प्रीतो महामतिः ॥
सनत्कुमारमुनये कथयामास विस्तरात् ।
सोऽपि चैतत्प्रविस्तार्य व्यासाय प्रयतात्मने ॥
तेनापि कथितं दिव्यं तदिदं मम पृच्छतः ।
तदद्य संप्रवक्ष्यामि कर्णायुष्यं तपोधनाः ॥[5]

எது தில்லை? சபை எங்குளது என்பதைக் கோயில் புராணத்தில் விளக்குகிறார்.

வலங்கைமான் மழுவோன் போற்றும் வாளரவரசை நோக்கி
யலைந்திடும் பிண்ட மண்டமவை சமமாதலாலே
யிலங்கை நேரிடை போமற்றை யிலங்கு பிங்கலையா நாடி
நலங்கிளர்ரிமய நேர்போ நடுவு போஞ்சுழுனை நாடி[6]

சிதம்பர மாஹாத்மியமும் இதைக் கூறுகிறது.

भूतलं च शरीरं च समं प्रोक्तं महामते ।
इडा तस्य महानाडी लङ्कां प्राप्नोति सन्ततम् ॥
अन्या तु पिङ्गला नाम हिमवन्तमुपाश्रिता ।
तयोर्मध्ये गता या च सुषुम्नेति प्रकीर्तिता ॥
प्राप्नोति सन्ततं तस्य मध्यं तिल्लवनस्य सा ।
भूतलस्यातिविस्तारा शोभिनः पुरुषाकृतेः ॥[7]

---

4. பாயிரம் 24
5. சிதம்பர மாஹாத்மியம், 1. 36-9.
6. பதஞ்சலி சருக்கம் 70
7. சிதம்பரமாஹாத்மியம் 15. 31-33.

இவ்வாறு விரித்துக்கொண்டே போகலாம். இதனால் இது மொழிபெயர்ப்பு நூல் என்பது விளங்கும்.

கோயிற்புராணம் முழுமையும் விருத்தப்பாக்களால் ஆகியது. பாக்களில் உள்ள சொல்லாட்சியும் கருத்தும் பெரிய புராணத்தை ஒத்துள்ள போதிலும் வித்தியாசமும் உள்ளது. கோயிற்புராணம் பாயிரப் பகுதியில் தில்லை வாழந்தணர்களுக்குத் தனியே வணக்கம் கூறி, அகம்படிமையினர்களுக்குத் தனியே வணக்கம் கூறுகிறார். பெரிய புராணத்தில் தில்லை வாழ் அந்தணர் புராணப் பகுதியில்

''அங்கணர் கோயில் உள்ளார் அகம்படித்தொண்டு செய்வார்''

என்று தில்லைவாழந்தணர்களையே அகம்படித் தொண்டர்களாகக் கூறியிருப்பதற்கு மாறுபட்டிருப்பது நோக்கத் தக்கது.

கோயிற்புராண நூலாசிரியருக்குத் திருத்தொண்டர் புராணத்தின்மீது அதிகம் அன்பிருந்தமையால் சேக்கிழாரால் மிகவும் புகழப் பெற்ற அநபாய சோழனுக்கும் தனித்து வணக்கங் கூறுகிறார்.

கௌடதேசத்தரசன் எனச் சிம்மவர்மன் என்னும் இரணியவர்மனைக் கூறினாலும், அவனை வர்ணிப்பது சோழ மன்னனை வர்ணிப்பது போலவே இருக்கிறது. மநுகுலத்தோன், என்று சிம்மவர்மனின் குலம் பேசப்படுகிறது.

''அந்த மின் முந்து புலிக்கொடியங்கைத் துய்த்து''

''व्याघ्रध्वजं ददावस्मै वरं राज्ञां सुदुर्लभम् ।''

என இரணியவர்மனுக்கு வியாக்கிரபாதர் கொடுத்த கொடி புலிக்கொடி எனக் கூறப்படுகிறது[8]. மேலும் இரணியவர்மன் தில்லையிலே முடிசூட்டிக்கொண்டான் என்றும் சொல்லப்பட்டுள்ளது.

கோச்செங்கணன் தில்லைவாழந்தணர்களுக்கு வீடுகள் கட்டிக் கொடுத்தான், தில்லைக்குத் திருப்பணிகள் பல செய்தான் என பெரிய புராணத்தில் கூறப்படுகிறது :

8. திருவிழாச்சருக்கம் 5; சிதம்பர மாஹாத்மியம் 25. 16

''வருவாய்மை மறையவர்க்கு
மாளிகைகள் பலசமைத்தார்''

''தேவர்பிரான் திருத்தொண்டிற்
கோச்செங்கட்செம்பியர் கோன்''

இவ்வரசன் தேவாரம் பாடிய மூவருக்கும் முன்னிருந்தவன்.

இவரைப்போலவே சிம்மவர்மனும் செய்தார் என்று கோயில் புராணத்தில் கூறப்படுகிறது.

அன்றியும், சிதம்பரம் கோயிலில் உள்ள கல்வெட்டுக்கள், அக்கோயில் பல அரசர்களின் காலத்தில் வளர்ச்சியடைந்ததைத் தெரிவிக்கிறது. ஆனல் கோயில் புராணம்

பன்மணி மாலைகள் கொண்டணி தொங்கல் பயிற்றிச்சூழ்
பொன்மலி முன்மதில் கோபுரவாயில் பொருந்தச் செய்
தென்மல மங்கவருங்கருமூல விறைக்கும் பொற்
றன்மயமா மொளி ராலயமொன்று சமைப்பித்தான்[9].

ஆலயம் முழுமையுமே சிம்மவர்மன் நிர்மாணித்தார் என்று வருகிறது. மூல நூலான சிதம்பரமாஹாத்மியத்திலும் இவ் விஷயம் கூறப்படுகிறது.

उत्तुङ्गतोरणत्ताल-सालगोपुर-शोभितम् ।
अनेकमण्डपाकीर्णमाभातमणिकुट्टिमम् ।।[10]

இதனல் மூலநூலும் மொழிபெயர்ப்பும் அடுத்தடுத்துத் தோன்றியவைகளா என்ற ஐயம் தோன்றுகிறது.

திருமூலர் திருமந்திரத்தில் ''மன்று தொழுத பதஞ்சலி வியாக்ரமர்'' எனத் தம் காலத்தவர்கள் பதஞ்சலியும் வியாக்ரபாதரும் என்று கூறுகிறார்.

தில்லைக்கோயிலைச் சங்க நூல்கள் கூறவில்லை. காரைக்காலம்மையாரும் பாடவில்லை. ஆனல் திருமூலர் திருமந்திரத்தில் சிதம்பரம் என்றே பெயர் கூறி, சிதம்பரத்தைப் பற்றிய எல்லா விஷயங்களையும் விவரமாகக் கூறுகிருர்.

---

9. திருவிழாச்சருக்கம் 17
10. சிதம்பரமாஹாத்மியம் 25. 36

தில்லைக்கோயிலில் பல்லவர்களின் கல்வெட்டுகள் ஒன்றுகூட கிடையாது. சோழர்களின் செப்பு பட்டயங்களும் அவர்களின் கல்வெட்டுகளும் மற்றும் பாண்டியர், கோப்பெருஞ்சிங்கன் விசயநகர வேந்தர்கள், கொச்சிஅரசர், வீரப்பிரதாப முதலியார் ஆகியவர்களின் கல்வெட்டுக்களே உள்ளன.

சிற்றம்பலத்தைச் சூழ உள்ள பிரகாரம் முதல் எல்லாப் பிராகாரங்களும் சோழ மன்னர்களின் பெயராலேயே விளங்குகின்றன.

சோழர்களுக்கும் வர்மா எனப்பட்டப் பெயர் இருந்திருக்கிறது. அருண்மொழிவர்மன் என்பது முதலாம் இராசராசனின் பெயர்.

மேற்கூறிய காரணங்களால் இரணியவர்மா என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ள அரசன் கோச்செங்கட்சோழனாகவோ அல்லது அவருக்கு முன்னுள்ள சோழ அரசனாகவோ இருக்கக் கூடும் எனும் ஐயம் எழுகிறது.

திருவிழாச்சருக்கத்தின் கடைசியில் இரணியவர்மாவால் ஆரம்பிக்கப் பெற்ற விழாக்களைப் பிற்காலத்தில் சோழ அரசர்கள் நடத்தினர்கள் என்று கோயிற்புராண உரை ஆசிரியரும் கூறுகிறார். மற்றைய அரசர்களைப் பற்றிக் குறிக்கவில்லை.

இவ்வாறு, இக்கோயிற்புராணத்தில் சர்யை, கிரியை, யோகம், ஞானம் ஆகிய நான்கு பாதங்களும் சிவபெருமானின் பெருமை, அவருடைய நடனம், அவர் திருவருளால் முக்தியடைந்த பக்தர்கள் பற்றிய சரித்திரங்கள் மற்றும் சிதம்பரத்தின் பெருமை, அங்கு கொண்டாடப்படும் பல்வேறு திருவிழாக்கள் பற்றிய விவரங்கள் ஆகியவை விளக்கப்பட்டுள்ளன.

KŌYIRPURĀṆA

R. SUBRAMANIAN

(Synopsis)

There are five *sthalapurāṇas* in Sanskrit that extol the greatness of Cidambaram. Of them, the *Cidambara-māhātmya* in 26 *adhyāyas* has been condensed into *Kōyiṟ-purāṇa* in Tamil in five *sargas* and 415 verses.

The introductory part (pāyi appahudi) (28 verses) gives the details about the greatness of Cidambaram, and the *tīrtha* preceded by prayers to various gods and personages (14 verses). The first Vyāghrapāda Sarga (30 verses) presents the story of Mādhyandina getting as a boon, the form of a tiger, to gather flowers for the Lord; the story of Dārukāvana and the dance of the Lord. In the second, Pātañjala Sarga (99 verses) the advent of Ādiśeṣa as Patañjali and his *darśana* of Lord Naṭarāja are described. The third Naṭarāja Sarga (71 verses) narrates the episode of Naṭarāja Darśana by Brahmā, Viṣṇu and others. The Hiraṇyavarma Sarga (32 verses) narrates the story of King Hiraṇyavarma. The final Thiruvizhā Sarga (53 verses) enumerates the various festivals celebrated at the temple.

A commentary by an unknown author (of the 16th cent. A.D.) is available on this text. Parañjyoti of the same time in his *Cidambara Purāṇa*, has referred to the *Kōyiṟpurāṇa* as written by U.Ś.

The *Kōyiṟpurāṇa* is composed entirely in *viruttappā*. Its style and diction are similar to *Periya Purāṇa*.

It is interesting to note that Hiraṇyavarma, though referred as a Gauḍa prince, is described as belonging to the 'Manukula'; he crowned himself in Tillai and built the entire Cidambaram temple. He is also identified with Kōcchengaṭchōḻa who is historically known to have made improvements in the Cidambaram temple.

KUÑCITĀṄGHRI-STAVA

S. S. JANAKI

Naṭarāja, the dancer *par excellence* is an aspect of Śiva found mostly in the South Indian temples only. The images of the deity are found in almost all the temples of Śiva which follow the Saivaite Āgamas. While there are great temples like that of Cidambaram which are solely dedicated to the worship of Śiva Naṭarāja, other Saivaite temples also have *sanctums* for the deity within the main temples at certain specified places.

Varieties of Dancing Śiva. The images worshipped in the temples of Naṭarāja are of course not all alike. They may belong to one of the seven[1] varieties of the Dancing Śiva described in the Āgamas, Purāṇas and Sthala-māhātmyas depending upon what particular Tāṇḍava a temple specialises in keeping with its hoary traditions. According to literary and Puranic sources it is known that Ānanda Tāṇḍava was performed in the golden hall at Cidambaram, Sandhyā Tāṇḍava in the Silver hall at Madura, Gaurī Tāṇḍava in the Cit Sabhā in Tiruppattūr in the Pandyan Kingdom, Tripura Tāṇḍava in the Citra Sabhā at Thirukkuṟṟālam, Kālī Tāṇḍava in the gem-studded hall at Tiruvālaṅgāḍu, Muni Tāṇḍava in the copper hall at Tirunelveli, and Saṁhāra Tāṇḍava at dead of night. There is no unanimity about the number and nomenclature of the Tāṇḍava-types. For example, according to the tradition prevalent in

---

1. These 7 types are associated with the five activities individually and collectively, of Śiva. Thus, Kālī/Muni Tāṇḍava-Sṛṣti; Gaurī°/Sandhyā°-Sthiti; Tripura°-Tirohāna; Urdhva° - Anugraha; Ānanda° - Pañca - kṛtya. See *Iraivan Āḍiya ezhu vahai Tāṇḍavam*, Seeni Venkatasami.

Cidambaram[2] there are nine varieties of dancing Śiva; the Śaiva Āgamas and Sthala Purāṇas refer to 64 types, and the Nāṭya treatises, to 108 modes. A correlation between some of these types and actual specimens, and incidentally the unravelling of the mystery of the Naṭarāja cult, have been initiated by scholars like Ananda Coomaraswamy, Heinrich Zimmer, Gopinatha Rao, Sivaramamurthi, Pattabhiraman and Raghavan. There is a good amount of material in Sanskrit and Tamil on the dancing Śiva-types. A critical and analytical study of this vast information is still a desideratum.

Natarāja at Cidambaram. Whenever one thinks of Śiva as a dancer, the temple at Cidambaram and the Ānanda Tāṇḍava associated with its presiding divinity naturally comes up in one's mind. In fact the epithet 'Kovil' in Tamil meaning "the residence of God" is significantly used by devotees and scholars in Tamil Nadu only to refer to the two shrines at Cidambaram and Śrīraṅgam presided over respectively by Śiva Naṭarāja and the reclining Viṣṇu.

In fact 'Cidambara' and 'Śrīraṅga' literally connote 'space', 'stage' etc. It is noteworthy that Śrī Rāmasvāmi Dīksita, the father of Muthusvāmi Dīkṣita (1775-1835 A.D.), proficient in *lakṣya* (singing and composing) and *lakṣaṇa* (musicology), and also in Sanskrit and Telugu, cleverly brings together the two terms 'Cidambara' and 'Śrīraṅga'. This reference occurs in a segment of a song[3]

2. Cf *Kuñcitāṅghri-stava*, verse 2d—

नादान्ते भासमानं नवविधनटन कुञ्चिताङ्घ्रि भजेऽहम् ॥

3. Pp. 870-71. Vol. IV. *Saṅgitasampradāya-pradarśini* of Subbarāma Dīkṣita, Music Academy, Madras.

रे उपाङ्ग - हंसध्वनिकृत, श्रीरङ्गप्रबन्धगानप्रिय, रे रे चिदम्बरनिवास, शिवकामसुन्दरीप्राणेश, पाहि पाहि ।

composed in the rāga Hamsadhvani in a mixture of Sanskrit and Telugu by Śrī Rāmasvāmi Dīkṣita on Naṭarāja at Cidambaram, and illustrating a type of composition (*prabandha*) called 'Śrīraṅga' defined in musicological works like the *Saṅgītaratnākara* and the *Caturdaṇḍīprakāśikā*.

Sanskrit Material on Cidambaram and Natarāja. On the subject of the hallowed Cidambara and Naṭeśvara, the various divinities whose conceptualisations are interrelated, the rituals performed, the mystic cult and the related *dhyāna-stotra*, etc, there are more than fifty works[4], small and big, associated with the legendary and historical authors like Patañjali, Jaimini, and Umāpati Śiva, besides Purāṇic material. The German scholar Prof. Hermann Kulke has made a critical study of the *Cidambara-Mahātmya* in 1969. Most of the others are in manuscripts; these along with the printed ones require the careful attention of researchers.

Kuñcitāṅghri-stava. Amongst these varied rich Sanskrit materials the *Kuñcitāṅghri-stava* (K.A.S.) by Umāpati Śivācārya (U.Ś.) is a rare religio-philcsophical poetic hymn in 316 verses on Naṭarāja and Cidambaram. The initial and concludihg verses are in *Anuṣṭubh* and *Vaitālīya* metres. All the others are in the long 21-syllabled *Sragdharā* metre. At the end of the fourth foot of all the verses, there is the refrain, "I worship the lifted (bent) left foot of the Lord with well-knit fingers"

4. See *New Catalogus Catalogorum*, Sanskrit Department, Madras University, Volumes II, IV, VII, IX, X and XI (under the titles Umāpati, Cidambara°, Naṭarāja°, Naṭeśa°, Patañjali etc.

(Kuñcitaṅghrim bhaje). In dance parlance[5] 'Kuñcita' is a leg-pose. Although the entire form of Naṭarāja with special iconographical features are considered as revealing a range of esoteric significance, the *kuñcita-pāda* is singled out more than once in this stotra as *the* place of refuge for the lord's devotees who seek worldly or supreme bliss (*bhoga* or *mokṣa*).

The poem occupies an important status in the *stotra* literature from varied viewpoints, - like the *mantra* and *yantra* śāstras, religious and philosophical tenets, mythology, hagiology and literature. In the words of U. Ś. himself (*K. A. S.* verse 304), "the poem is composed in the beautiful *Sragdharā* metre. It is endowed with all excellent poetic qualities and literary figures. It is rich in the characteristic mood and proper word - collocation so as to enhance the (*bhakti*) *rasa*. It is full of varied stylistic features technically called *śayyā*, *pāka* and *rīti*. As a *stotra* it has brought out lofty philosophic and religious concepts, to that the learned delight in it."

सद्वृत्तां स्रग्धराङ्गां विपुलगुणवरालङ्कृतिं मञ्जुपाक-
स्थायी-शय्या-रसाद्यैर्विबुधपरिवृढाह्लादिरीतिं सुवृत्तिम् ।
वेदान्तार्थप्रबोद्ध्रीं सुगुणपदगतिं योऽस्मदीयां स्तुतिं ता-
मङ्गीकुर्वन् सुखं मे प्रदिशति गुरुः तं कुञ्चिताङ्घ्रि भजेऽहम् ।।

Traditionally it is believed to be a potential *stotra*, in as much as each verse is laced with a specific *mantra* and could be used with the associate *yantras*. Besides, in its long sweep the poem covers valuable information on the shrine, its myths and esoteric significance, the deities within and the rituals performed.

---

5. Cf Bharata's *Nāṭyaśāstra* (IX. 27 G.O.S.ed)—
उत्क्षिप्ता यस्य पार्ष्णिः स्याद् अङ्गुल्यः कुञ्चितास्तथा ।
तथा कुञ्चितमध्यश्च स पादः कुञ्चितः स्मृतः ।।

Author Umāpati Siva. A unique work like *K.A.S.* could have been composed only by a many-sided personality like U.Ś. As is well known, he was born and bred up in the famous Dikshitar family belonging to the Cidambaram Naṭarāja temple. Naturally he inherited a good amount of traditional and esoteric information about the temple, its deities and worship according to the Tillai Mūvāyiravar tradition. He was almost a revolutionary of his times in as much as he also took to the Saivite initiation *(dīkṣā)* from Maṛaijñānasambandhar. U. Ś. was equally conversant in Sanskrit and Tamil. With his deep commitment to spread Saivism in all its aspects, philosophical, devotional, theological and esoteric, he is credited with the authorship of nearly 40 books, big and small, in Tamil and Sanskrit.

The *iṣṭadevatā*[6] of U. Ś. was of course the lord Śiva-Natarāja at Cidambaram, on whom he is said to have composed a *Daṇḍaka, Sahasranāma* (with com.), *Dhvani-mantra-stava, Yantra-vidhāna-ṭīkā* and a com. on the *Pātañjala Sūtra* (on the worship and festivities at the Cidambaram temple), besides the above-mentioned *K.A.S.* in Sanskrit and *Koyir̠ Purāṇam* in Tamil. The latter is a summary in about 400 verses and five sargas, of the *Cidambara-māhātmya* in Sanskrit in 26 chapters. There is however no internal evidence of the *Koyir̠ Purāṇam* or the stotras on Naṭarāja except the *Daṇḍaka*[7] as having been written by U. Ś.

---

6. Cf. *K.A.S.* verse 302 cd.
   वामा-वामाङ्गभागात् भसितवरतनोः चित्सभेशात् ममैत-
   च्चेतो नान्यं सुरेन्द्रं स्मरति नटपतिं............... ॥

7. According to Sri R. Subramanyan at the Institute of Indology, Pondicherry.

The *K.A.S.* clearly bears the stamp of its author's name. It reveals his encyclopaedic knowledge on the subject and contains also some useful biographical information about him. As seen above, in the refrain in the last *pāda* of all the verses in this stotra, the author says - "Kuñcitāṅghrim bhaje'ham". In the introductory and concluding verses the author refers to his name. He starts the poem as - "I, Umāpati, intensely contemplating on the Supreme Śiva, offer my obeisance to Lord Naṭarāja, whose ear-ornaments are really the minstrels (Kambala and Aśvatara, the twin Nāga-leaders) and compose this hymn on Him."

कुञ्चिताङ्घ्रिं नमस्कृत्य कुण्डलीकृतगायकम् ।
कुञ्चिताङ्घ्रिस्तवं वक्ष्ये ब्रह्मनिष्ठ उमापतिः ॥

In the concluding 315th verse he says -

"I, Umāpati, in the third stage of secluded life, having composed this excellent *Kuñcitāṅghristava*, an extraordinary hymn in 313 verses, experienced within the blissful dance of the lord in the golden dance-hall".

उमापतिर्नाम वनाश्रमोऽहं त्रयोदशाधिक्यशतत्रयान्वितम् ।
श्रीकुञ्चिताङ्घ्रिस्तवराजमुक्त्वा साक्षादपश्यं नटनं सभापतेः ।

The self-references of the author as 'Brahma-niṣṭha' and 'Vanāśrama' reveal the fact that he was fairly advanced in age and maturity in his devotion to the lord at the time of composing this stotra.

In verse 305 U. Ś. reveals his intense devotion and dedication to Naṭarāja by describing Him as "conferring on himself great achievements through the practice of potential mantras, deep yogic, meditational and visualising powers, and self-realisation that rids human beings from the cycle of births and deaths."

यश्शम्भुर्नृत्तराण्मे प्रबलतरमहामन्त्रसिद्धि प्रदत्वा
गुर्वी योगस्य सिद्धि जननमृतिहरं चात्मबोधं महान्तम् ।

As a true devotee U. Ś. confesses in a few contexts that his love for the lord and identity with Him could not be maintained throughout his life-time at the same articulate level. For example, in verse 303 he regrets that he could not worship the lord's lotus feet in all the stages of his life. For, "as a boy he was very playful; in his teens he shamelessly became the target of love and wandered all the time through many places like a crow in order to earn his livelihood".

बाल्ये क्रीडाविमुग्धः पुनरहमभवं यौवने मीनकेतोः
लक्ष्यो लज्जाविहीनः परमुदरभृतौ काकवत्सर्वकालम् ।
देशाद्देशादटन् त्वत्पदयुगजलजं नार्चयं पापयोगा-
त्सर्वं तत्क्षम्यतामित्यहमभजं.................... ।।

U. Ś. also duly acknowledges that he had enjoyed domestic felicity and material prosperity owing to his continuous salutations to the lord, his recitations before Him of the various mantras on proper occasions, and his offerings for the lord at the many sacrifices like Sapta-pāka-saṁsthā and Sapta-havissamsthā performed by himself.

नामं नामं सदायं नटपतिमलभं सत्कलत्रं सुपुत्रं
पाठं पाठं यदग्रेऽप्यकृतक-वचनान्यापमब्जाकटाक्षम् ।
वारं वारं विभुं यं हविरहमददां सप्ततन्तुष्वचिन्त्यं
नित्यं नित्यं प्रपद्ये शरणमसुलभं............... ।।

There are other indirect self-references too in the poem that reveal his extraordinary devotional fervour, scholarship in Vedic and Agamic rituals and philosophy, and authoritative knowledge about the significance of Naṭarāja

and other divinities at the Cidambaram temple and their worship. In fact traditional hagiologies[8] in Sanskrit and Tamil glorify U. Ś. as having performed or participated in some miraculous deeds at Cidambaram. For example -

1. Naṭarāja on a certain occasion appeared before U. Ś. at his residence in Koṟṟavaṅguḍi.

2. The flag at the festival of Naṭarāja that could not be hoisted by other Dīkṣitas, was lifted by his recitation of four verses.

3. He initiated the lowly Peṟṟān Sāmbān into *Nirvāṇa Dīkṣā* at the written command from Naṭarāja[9] Himself.

4. He enabled a plant in his court-yard to attain *mukti*.

5. He controlled a serpent at the Kalpaka Vināyaka temple at the West Gopuram at Cidambaram.

The general picture of U.Ś. that arises from the hagiologies and as confirmed on some points in K. A. S. also, is one of colossal stature of an evolved soul and a versatile scholar endowed with learning and intuitive powers, who steered clear during his life-time on crucial matters relating to Saivism. Particularly his contribution to the many-sided study of the symbolism of the concept of Śiva Naṭarāja and the shrine at Cidambaram is indeed remarkable. The visual reminiscences of his greatness are found scattered in Cidambaram even now. His *samādhi* and *āśrama* are at Koṟṟavaṅguḍi, the modern Kottanguḍi

---

8. Cf Section II in this book.
9. Cf. *K.A.S.* verse 305c-

   सूतादीनां विमुक्तिप्रदमपि महितं गौरवं पत्रमूलं

east of the Cidambaram railway station. There is a street named after him and in it was located the Jnānasambandhavilāsa press at which many Śaiva works were formerly published. It is noteworthy that two verses (1 and 278) from his K.A.S. are inscribed outside the Cit Sabhā.

Printed Text of K. A. S. The text was printed in 1958 as the first publication in the Śrī Naṭarāja Vidyā Sabhā Series at Cidambaram. It was prepared by Śrī Rājagaṇeśa Dīkshitar from the mss. available with Śrī Ānanda Parameśvara, Śrī Sundararājaratna and Śrī Jñānamūrthi Dīkshitars at Cidambaram. A Tamil translation, annotated notes, in about ten contexts and an Introduction were added by Śrī Rājagaṇeśa Dīkshitar in this edition. It is known from the Introduction that Śrī Meenākshinātha Makhin, author or *Cidambaratattvanirṇaya* and other works, has written a Sanskrit com. on *K.A.S.*

The above printed text is available and current mostly with the Dikshitars, priests and custodians of the Cidambaram temple. A critical edition of the text with the Sanskrit com., English translation and critical notes, would certainly be a welcome publication so that the encyclopaedic contents of *K.A.S.* are available for the scholars and students of Indian culture.

Gleanings from K.A.S. We may now see in brief some crucial information about Cidambaram and Naṭarāja from the ritualistic and esoteric perspectives.

i. Cidambara Kṣetra, The holy place 'Tillaivana' (Tilvakāntāranāmni kṣetre) is surrounded by holy waters on all sides,— the rivers Śrī Nūpura (Koḷḷiḍam) in the south, Śvetā (Veḷḷāṟu) in the north, lake Vīrabhadra (Vīrāṇam) in the west and the ocean in the east (verse 71). Called also significantly as *Puṇḍarīka-pura,* it is located at

the central heart-lotus of the earth and is the source for all the other Kṣetras (verse 227). It represents the Supreme Being in the subtle ethereal space (Vyomanāmnyātmarūpa-pure, verse 72).

ii) **The Temple.** It has not only five *prākāras* but also ten *tirthas* called Śivagaṅgā, Ananteśvaram, Nāgeśvaram, Brahma Tīrtha, Cāmuṇḍī Tīrtha, Paramānanda -kūpa etc (verse 72). Outside of the Citsabhā on all four sides. there are ten Balipīṭhas with Vṛṣabhas to enable the performance of offerings three times every day to the ten divinities presiding over the directions like Indra and Varuṇa. Simliarly there are nine Dhvaja-Stambhas (verse 22).

iii) **The Rituals.** The daily *(nitya)*, occasional *(naimittika)* like annual festivals and *kumbhāhiṣeka* are performed by the 3000 Dīkṣitas as codified and compiled in the Sūtra style by sage Patañjali as culled from various Vaidika texts (verse 14).

Being an important temple, the rituals are naturally performed regularly six times *(ṣaṭkāla-pūjā)*[10] every day in the prescribed manner (verses 15, 19, 74, 202 etc). In verses 17 to 21 are described the detils of the *Pūja-vidhāna*, the *Puṇyāhavācana*, *Bhūta-śuddhi*, different types of *nyāsas* like those of hands, limbs, *praṇava* and *devatā*, followed by *bāhya-pūjā* (v. 17). This is followed by the *samskāras* to be done for the place, articles of worship etc. Then is the actual worship of preliminary deities like Vṛṣabha, and Vighneṣvara and of the Sphaṭikā - liṅga (Candramaulīśvara) in the Cit Sabha with the *bhāvanā* of

10. *Kālasandhi* (7 a. m.), Second *kālam* (10 a.m.), *ucci-kālam* (noon), *Sāyarakṣa* (evening), second *kālam* (7 p. m.) and *ardha-jāmam* (night)

chariot, and as *bhikṣāṭana* in *citra-ratha* during the festivals. After the procession, he is anointed in the Śivagaṅgā tank and is taken back to the Cit Sabhā.

Repeatedly U. Ś. reiterates the belief that the rituals in Cidambaram are carried out in the Vaidika manner (verses 69, 92, 107 etc.). U.Ś. himself and other Dīkṣitas at Cidambaram were regular performers of all *Śrauta-karmas*. While the Vaidika association is often stressed, it is interesting to note that a study of the four *pādas* of Śaiva Āgamas from *Kāmika* to *Vātula* was also insisted upon (v. 107).

iv) Cit, Kanaka Sabhās. The stage on which the lord performs the dance is not only dazzling in brilliance but also loaded with mythological and esoteric symbolism. U.Ś. describes the Sabhās in verses 3 to 6. The golden tiles embossed in the *sabhā* from the base to the *pīṭha* represent the alphabet (*mātṛkā*) 'a' to 'kṣa'. The *pīṭhas* are presided over by Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Maheśvara and Sadāśiva with five faces along with his Śakti, Manonmaṇī. In the four segments of the Sabhā the 28 Agamas *Kāmika* to *Vātula*, which emanated from Śiva's faces, are in the form of the golden pillars in the Sabha and glorify the Lord. The Pañcākṣara-steps looking like silver mountains, are on the south and are protected by the door-keepers Jaya and Vijaya. Here, Brahmā and other gods worship Naṭarāja as endowed with 96 *Tattvas*. The nine *stūpis* on top represent the nine *Śaktis*- Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kalavikariṇī, Balavikariṇī, Bala-pramathinī, Sarvabhūtadamanī and Manonmaṇī. The nails struck on the top are the hairs; 21,600 tiles on the roof are the inhalations and exhalations (*ucchvāsa* and *niḥśvāsa*) of the devotees. The rails below the roof are 72000 *nāḍīs* and the planks are the worlds in which the human beings are assigned by the lord in accordance with their karmas, and the 64 beams are the Kalās.

Verse 7 enumerates the several divinities worshipped within the sabhā like Gaṇapati, Subrahmaṇya, Candramaulīśvara and Svarṇākarṣaṇa - Bhairava. In more than one context (verses 2, 65, 84, 85, etc.) the Sabhā is described as the Hṛdaya-Kamala and centre of both the earth and Virāṭ-Puruṣa (the Cosmic Being). Elsewhere (v. 222) the golden Sabhā is considered as Praṇava with the effulgent Śiva performing His joyous dance in it.

v) **Lord Naṭarāja.** U. Ś. describes Naṭarāja not only as a performer of the unique dance but also conceives him in a larger perspective.

1. Thus he is described as the source (for all) other Śiva-mūrtis in various *kṣetras*. Some of these are:

1) Naṭarāja is the same as Śiva presiding at the Kailāsa mountain, the basical Śiva and a full Being (*aṁśī*) who reveals Himself as Sadāśiva in all the Śaivite pilgrimage centres in India (verse 84).

2) The Śiva-liṅgas all over India arose from the water-drops that dispersed from the Ganges on Naṭarāja's head at the time of his virulent dance (verse 111).

3) Naṭarāja is the Supreme Parameśvara who shares daily one of His *citkalās* with the presiding divinities of thousands of Śiva temples from Rāmeśvaram in the south to Mahāmeru in the north; at every night He withdraws these *cit-kalās* into his lotus-heart (verse 175).

4) It is only at the behest of Naṭarāja that the five major divinities - Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Maheśvara and Sadāśiva were assigned respectively the five Kośas of *Anna, Prāṇa, Manas, Vijñāna* and *Ānanda* (verse 105).

5) In the perspective of Nandī Naṭarāja appears variously as Ardhanārīśvara, Śaṅkara-Nārāyaṇa, pure

Śakti, the Formless Being, Oṁkāra, as one containing fire within, and a composite form made up of *Sat*, *Cit* and *Ānanda* (verse 246).

II. Varied are his hand-poses, iconographical features and other descriptions as a dancer in the Kanaka Sabhā. Some of these are -

a) He wears colourful flowers - Lakṣmī, Arka, Baka-garuta etc. (தும்பை, எருக்கு முதலியவை) (verse 61).

b) Besides the well known crescent moon, Gaṅgā, matted hair etc. he wears as ear-ornaments the twin serpents Kambala and Aśvatara and gem-studded anklets (verse 61).

c) Usually he has four hands, sometimes, he is said to have eight hands (*vasukara-kamalam* - verse 73).

d) Similarly in some contexts (verses 90, 151) he is described as being endowed with 1000 faces (daśa-śata-vadanam)

e) The emblems held in the lord's hand are of course described in many verses (64, 104, 108 etc.) along with the poses of the hand and the uplifted and bent leg. They are all said to confer the four Puruṣārthas, or *bhoga*. They also symbolise the five well known activities of the lord.

f) Musical accompaniment on the instruments for the dance was provided by the lord's devotees Bhānukampa and Bāṇāsura. They blew the conch, bugle, played on the percussion instruments and on the 1000-stringed Vīṇā (verses 9, 93, 150, 151). Lord Indra played on the flute, Viṣṇu on the drum 'Murasu' and Brahmā performed the the rhythmic Tālas (verse 79).

III. Naṭarāja does not only perform the *nādānta naṭana* but is also the source for another dancing Śiva-type Tyāgeśa that symbolises the *upāsanā* called "Ajapā". Tyāgeśa is the presiding divinity at the seven pilgrimage centres in the Tanjore district called collectively as "Saptasthala". They are—Tiruvārūr (Mūlādhāra Kṣetra), Tirunallār, Tirunāgaikkāroṇam, Tirukkuvalai, Tiruvāymūr, Tirukkāravāsal and Tirumaṟaikāḍu (verse 58 cd.)—

सोऽप्याधारादि - सप्तस्थल - वरसदनेष्वग्रजैरर्चंते स्म
तन्मूर्तीनां च मूलं मुनिगणविनुतं.................... ॥

vi) **The Goddess**. In the many references to Naṭarāja in *K.A.S.* he is invariably associated with His consort. In the Cit Sabhā Śiva and Śakti perform the dance in the centre of the concentric circles representing the earth and Virāṭ Puruṣa (verses 2,85,90), as also in the *Yantra-prastāra* called 'Sammelana' (verses 1,110).

Like the Lord his Śakti too is conceived in diverse forms. As Jñāna Śakti she is inseparable from the Supreme Śiva in His dance in the ethereal space (*Dahara-ākāśa*); she is worshipped by Śrī Nāthā (Viṣṇu), Yoginīs and others, and presides over the *Mahāṣoḍaśī Vidyā* (v. 207). Sometimes she is considered as both *Icchā* and *Jñāna Śaktis*. As *Icchā Śakti* she is associated with Naṭarāja of Saccidānanda form; she is also the Goddess in the *Sakala* form endowed with two hands; conceived as *Jñāna-Śakti* having four hands She witnesses the dance (verse 60). Often the three Śaktīs are collectively mentioned as being present in the Lord (verses 2, 103, 235 etc).

Within the fold of Śakti *K.A.S.* brings in even goddesses outside the shrine of Naṭarāja. The goddess Śivakāmasundarī in the shrine to the west of Śivagaṅgā is described as of *Saccidānanda* form. as is the Jñāna Śakti of

Naṭarāja and as one who witnessed the Lord's dance (v.77). Similar is the reference to Brahma-Cāmuṇḍikā (or Tillai Kālī) who is said to be the Śakti defeated by the Lord in the dance due to the Ūrdhva Tāṇḍava posture, and on whom the Lord gracefully endowed the status of Kṣetrapālikā (v. 283). The explanation for such diverse descriptions of the Śakti is given in verse 113, where the author declares that although the Śakti resident in Śiva Naṭarāja is the same, still she is called Kālī while in anger, Durgā in times of war, Viṣṇu during times of protection, Bhavānī while in sports; She is also called *Jñāna*, *Icchā*, and *Kriyā Śaktis*, as well as one concealed in Śiva during *Saṁhāra*.

vii) *Naṭarāja-tattva* - The symbolism of Naṭarāja and His dance in the Cit Sabhā is seen in and through all the verses in *K.A.S.* in different perspectives—Śiva-myths, esoteric beliefs, traditions and patterns of worshipping Śiva - Naṭarāja as prevalent in Cidambaram etc. Amongst these U. Ś. seems to give prominence to the worship of the lord in the Cit-Sabhā through specific mantras and their proper fixture and visualisation in a specific *yantra*. That this is so is evident in the first two verses themselves.

In the first verse U. Ś. says- "I worship the lord Naṭarāja who dances with his uplifted bent leg in the company of his inseparable Śakti in the centre of the excellent *yantra* called 'Sammelana', and as visualised by the best ancient sages (like Patañjali, and Vyāghrapāda).

ब्रह्माण्डं यस्य देहं रविजदिशि पदो, वक्त्रवृन्दान्युदीच्यां
तद्वैराजान्तरङ्गे विलसति हृदयाम्भोरुहं दक्षिणाग्रे ।
मध्ये सम्मेलनाख्ये मुनिवरमनसा भाविते यन्त्रराजे
यश्शक्त्या नृत्यतीशः * * * * ॥

"This *yantra* is in the heart-lotus of the Virāṭ Puruṣa (Cosmic Being) whose body constitutes the entire universe,

whose foot points to the south and whose cluster of faces are facing the north."

In the second verse of *K.A.S.* it is said that the Lord waited upon always by his Śaktis (*Icchā* and *Jñāna*), while being radiant at *nādānta*, pe:forms the nine types of dance, in the golden *yantra* at the pericarp of the lotus at the centre of both the earth covering an area of 50 crore *yojanas* and the Virāṭ Puruṣa.

पञ्चाशत्कोटिसंख्यापरिमितधरणि - श्रीविराडाख्यधात्रो-
रेकस्वान्ताब्जभित्तिस्थित-कनकमहायन्त्रराट् कर्णिकायाम् ।
नृत्यन्तं चित्सभेशं तिसृभिरपि सदा शक्तिभिस्सेविताङ्घ्रिं
नादान्ते भासमानं नवविधनटनं.................... ॥

The *Yantra-prastāra* and the associated Bījākṣaras and mantras are described later in a code language. In verse 110 it is said that the Lord Naṭarāja, the Supreme Parameśvara, is seated on a golden cot with his Śaktis. The cot has its plank representing Sadāsiva; its four legs. embody Brahmā, Viṣṇu, Rudra and Maheśvara. It is placed in a gem-studded fabulous palace surrounded by clusters of divine trees. This palace is at the central *Bindu* of the Śrī Cakra that consists of 43 triangles, 8 and 16 petals, three circular peripheral lines. U. Ś. shows here that the divinity adored in the Śri Cakra is no other than Naṭarāja representing an aspect beyond that of Sadāśiva.

त्रैचत्वारिंशदश्रे वसुनृपकमले वृत्तभूचक्रमध्ये
बिन्दौ सन्तानकल्पद्रुमनिकरयुते रत्नसौधे मनोज्ञे ।
ब्रह्माद्याकारपादे शिवमयफलके स्वर्णमञ्चे निषण्णे
देव्या यः पूज्यते तं हरिमुखविबुधैः............ ॥

Usually he has four hands; sometimes, he is said to have eight hands (Vasukara-kamalam-verse 73). Similarly in some contexts (verses 90, 151) he is described as being

endowed with 1000 faces (daśa-sata-vadanam). The emblems held in the lord's hand are of course described.

Some more clarification regarding the visualisation of the Naṭarāja-form in the Śrī Cakra is given in verse 109. Here it is stated that the Lord's gorgeous form occupies the Śrī Cakra till its 14 cornered Manvasra (āmanvasram sudīptām svatanum) level. This form of the lord is circumscribed on the four sides by the Prabhāvalī representing Oṁkāra, and within which is the goddess also. The dazzling Cakra has in addition the Cidambara Mantrākṣaras inscribed in the filaments of the eight-petalled golden lotus, as also the Pañcākṣara mantras in their various permutations and combinations Mohana etc. in the respectively enclosed 1000 Koṣṭhas.

आमन्वस्रं सुदीप्तां निजतनुमभितस्सत्यरूपप्रभान्तः
वामे युक्तं स्वशक्त्या वसुदल-कमल-स्वर्णकिञ्जल्कशोभम् ।
व्याप्तं साहस्रकोष्ठस्थित-शिवमनुभिर्मोहनाद्यैर्यदीयं
चक्रं संपूजयन्ति प्रतिदिनमनघाः...................... ॥

It is noteworthy that the Oṁkāra Prabhā of the Lord has 21 flame-designs in keeping with the 21 *dhvani mantra* syllables inscribed in them (verse 9c).

यस्योङ्कारप्रभायां ध्वनि[12] - मनु-सहिता रश्मयश्चैकविंशाः

The Cidambara mantra is elaborated further in verse 112. Accordingly it is known that this is composed of the Bījas of Śrī Vidyā, Ṣoḍaśākṣarī, Pañcākṣarī and Bālā mantras. According to Śrī Rāja Gaṇeśa Dīkṣitar

12. In verse 81c U. S. refers to a *dhvani mantra* in 24 syllables- युक्तैर्गायत्रिसंख्यैर्ध्वनिमनुभिः. Perhaps there is more than one *dhvani mantra* that is used for the lord's worship at the Cit Sabhā.

(p. 53, *K.A.S.* notes on verse 112) this Cidambara mantra serial is called "Śrīmaccidambara-Sammelana-Sabhānaṭa-mahāvidyā". This Vidyā is given and explained in detail in the *Daharavidyākhaṇḍa.*[13] Lord Śiva is said to have initiated this Cidambara mantra to Śrī Māṇikyavācakar at the Āvuḍayār temple.

The nature of the chief Cidambara and Dhvani mantras used in the contemplation and the worship of Naṭarāja is given in verse 81 also. Here it is said that the lord fulfils all the desires of the devotees who worship him with mantras composed of the 50 letters in the alphabet (pañcāśadvarṇa-yuktair manubhih), as also of Cidambaram mantras with elaborate twenty-five *prayogas* (svakṣetrābhikhyair-mantrair vitata-mahā-pañca-pañca-prayogaiḥ) and of 'Dhvani mantras' composed of 24 syllables (gāyatrī-samkhyair dhvani-manubhiḥ).

The above details regarding the proper worshipping of Naṭarāja in the *yantra* with the associate mantras and proper visualisation *(bhāvanā)* lie scattered in *K.A.S.* These intricate and subtle details do help to unravel the esoteric symbolism of the lord, his dance, and the *kṣetra* in which it is performed. U.Ś. is therefore to be thanked for sharing with the lay devotees the general idea of these crucial mantras. As seen above U.Ś. did sincerely and properly utilise the different mantras at his *ātmārtha* and *parārtha pūjās* and experienced varied bliss.

Yantra is said to represent the form and formless state of its presiding deity. As far as the Cidambara Yantra-prastāra is concerned its uniqueness is its combination of Śiva as Naṭarāja along with his indivisible complementary Śakti. Hence it is called 'Sammelana Cakra' and the

13. Unfortunately no more detail is known about this work.

related mantras too are of a composite nature. The basic purpose of worshipping a deity with form *(sakala)*, with form and formlessness *(sakala-niṣkala* māntric aspect), and without form *(niṣkala)* is to make the devotee or *śādhaka* realise the presence of the Supreme Being within oneself, especially in the ethereal space (*dahara* or *dabhra-ākāśa*) in one's heart. A natural corollary is the realisation of this microcosmic being as the same as the all-pervading macrocosmic Being. As is well known, the Cidambara Kṣetra and the deity Naṭarāja are symbolic of the *Dahara-Vidyopāsanā.*

A noteworthy feature is that although the ultimate aim is only the discovery and experience of the *Niṣkala Śiva* within, still the other lower grades of worship are meant for devotees with varied aptitude and mental development. This would explain the description of Naṭarāja and his inseparable Śakti in diverse ways as seen in the *K.A.S.* itself. These two aspects of static and dynamic potentialities can be seen in the separate *Sakala* form of Naṭarāja (and Śivakāmasundarī), in the *sphaṭika liṅga* with *Sādākhya-tattva* or as *Yantra* embodying a composite of form and formlessness. These different esoteric aspects of Naṭarāja have been adequately described in the *K.A.S.* as adjuncts *not* to the entire form or *svarūpa* of the lord but to His aesthetically beautiful left leg in its typical uplifted pose. Further as a keen poet and a theologist rich in visualisation, U. Ś. provides side by side, the artistic charm and esoteric *tattva* of the *kuñcita-pāda* in many contexts. For example, in verse 70 U. Ś. says—

> "The lord fixes his right lotus-leg on the *bhūta* called Apasmāra. His left leg, attractive with dangling gem-studded anklets, is worshipped by the divinities like Brahmā. In order to fulfil the desires of his ardent

devotees, the benificent Naṭarāja lifts up his left leg a little, and throws it across elegantly and performs the joyous dance".

In this connection U. Ś. does not forget to mention the crucial ritualistic detail about the *kuñcita-pāda,* namely, that the potential and charming left foot is to be worshipped by the required *nyāsa* etc. and visualised in association with the letters 'Dha' and 'Na' in the alphabet, according to the *mantra* and *yantra* śāstras.

भूते संस्थाप्य चैकं चरणसरसिजं दक्षिणं वामपादं
शिञ्जन्मञ्जीरशोभं विधिमुखदिविषत्पूजितं भक्तिभाजाम् ।
धर्मादीष्टान्प्रदातुं ध-न-लिपिसहितं किञ्चिदुद्धृत्य तिर्य-
क्चाकुञ्च्यानन्दनृत्तं कलयति वरदं कुञ्चिताङ्घ्रिं भजेऽहम् ॥

Thus U. Ś. in his long-winding religious poem provides aesthetic *rasa* to the *sahṛdayas* and spiritual bliss to the contemplative devotees.

ERRATA

page	*line*	*read*
4	12	useful
5	5	Jñāṉappirakāsar
17	8	and
32	foot-note 159	jñāṉapūcai°
39	1	in two
40	foot-note 2	p. 275, Oxford
79	21	तच्च
84	5	latter
98	11	பும்ஸ்தத்வம்
104	23	,,
,,	24	ஆறுபதார்த்தங்கள்
119	29	ப்ரஹ்மபந்து
133	6	नित्यनैमित्तिककर्मसु
,,	11	सन्तोष:
134	2	கந்தர்வர்கள்
151	15-16	by those
152	25	*śuddhādhvā*
162	18	उत्तुङ्ग°
164	5	pāyirappahudi
,,	26	referred
165	foot-note 1	Tirodhāna
168	19	so
173	15	of
176	26	*stūpas*

SECTION II

TRADITIONAL BIOGRAPHIES ON UMĀPATI
(Sanskrit & Tamil)

UMĀPATI TUDIPPĀDALGAḶ

UMĀPATIYIṈ VĀḺKKAI VARALĀṞU

ERRATA

page	line	read
4	12	useful
5	8	[illegible]
17	8	and
32	foot-note 179	[illegible]
77	1	[illegible]
90	foot-note 2	p. 275, Oxford
79	21	gave
84	5	letter
94	[illegible]	[illegible]
104	21	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
127	23	[illegible]
133	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
138	2	[illegible]
151	15-16	by those
152	25	[illegible]
162	12	[illegible]
164	3	pāyirappakudi
–	26	referred
165	foot-note 1	Tirodhāna
168	16	so
173	13	of
176	26	[illegible]

श्रीमच्चिदम्बरसारे श्रीमद्ब्रह्मानन्दयतीश्वरशङ्करसंवादे पार्थवनमाहात्म्यं नाम श्रीमदुमापतिशिवाचार्यविजयः* ॥

यस्मात्सर्वं समुत्पन्नं चराचरमिदं जगत्।
इदंनमो नटेशाय तस्मै कारुण्यमूर्तये॥

पूजातपोभ्यां यस्तुष्टो महादेवो महानटः।
अर्जुनाय ददौ दिव्यमस्त्रं पाशुपतं महत्॥ 1

तल्लिङ्गदर्शनं कर्तुं **ब्रह्मानन्दयतीश्वरः**।
पूजाद्रव्याणि संगृह्य शिष्यैस्सह समाययौ॥ 2

प्रातः काले **पार्थनाथं** श्रद्धाभक्तिसमन्वितः।
सषोडशोपचारैस्तं समभ्यर्च्य यथाविधि॥ 3

सभेशदर्शनं कर्तुं पुनरायात्तदध्वनि।
ददृशुर्गुरुशिष्याश्च **पार्थस्य** तु तपोवनम्॥ 4

फलवृक्षैः पुष्पवृक्षैश्छायावृक्षैरलङ्कृतम्।
वातप्रमीकृष्णसारहरिणादिमृगान्वितम्॥ 5

---

* Pp. 1-12. In Grantha Characters. Introduction to *Pauṣkara Saṃhitā* (Jñānapāda) with *Bhāṣya* of Umāpati Śivācārya, Ed. Polagam Sri Rama Sastri and Ambala Navala Jnanasambandha Parasakti Svami, Chidambaram, 1925. Originally found in *Cidambarasāra,* Ch. 35-40.

कपोतकोकिलशुकमयूराद्यैर्निनादितम्।
कमलोत्पलकल्हारतटाकेन विराजितम्॥ 6

शङ्करः

कस्याश्रमो ह्ययं स्वामिन् ब्रूहि नः करुणानिधे।

गुरुः

उमापतिर्दीक्षितेन्द्रश्शैवसिद्धान्तपारगः॥ 7

तिल्लविप्रकुले जातस्सर्वशास्त्रविचक्षणः।
अत्रोवास चिरं कालमकरोद्विस्मयक्रियाः॥ 8

शिवशास्त्रोक्तमार्गेण मोक्षसिद्ध्यर्थमादरात्।
शास्त्राणि पञ्चदश चाकरोद् द्राविडभाषया॥ 9

शङ्करः

तिल्लविप्रकुले जातः परिव्राट् **शङ्करो** महान्।
अद्वैतभाष्यमकरोदित्युक्तं भवता पुरा॥ 10

एकत्र तौ कथं जातौ विरुद्धमतभाषिणौ।

गुरुः

तत्कारणं प्रवक्ष्यामि शृणु त्वं सावधानतः॥ 11

श्रीकालहस्तिनगरे सर्वैश्वर्यसमन्विते।
शिवगोचरनामासीच्छिवतन्त्रविचक्षणः॥ 12

तस्य पत्नी **विशालाक्षी** सर्वाभरणभूषिता।
चिरं कालं तपस्तप्त्वा गर्भिणी समभूत्ततः॥ 13

तत्तत्काले चकारासौ कर्म पुंसवनादिकम्।
राजयोगप्रदे लग्ने सुषुवे सुन्दरं शिशुम्॥ 14

त्रिलोचनशिवं नाम्ना चक्रे तं शिवगोचरः।
जातादिमौञ्जीबन्धान्तं तत्तत्काले विधाय च॥ 15

अध्याप्य **कामिकादींश्च** चतुष्पादसमन्वितान्।
विवाहं कारयामास शुद्धशैवकुले महान्॥ 16

समयादिचतुर्दीक्षा यथाविधि विधाय च।
कालहस्तीशपूजायां नियोज्य तदनन्तरम्॥ 17

शिवधामसपत्नीकस्संप्राप शिवगोचरः।
पित्रोरन्त्येष्टिकर्माणि चरित्वा तु ततः परम्॥ 18

वायुलिङ्गं समभ्यर्च्य सप्ताष्टौ वत्सरानसौ।
तत**स्त्रिलोचनाचार्यो** भक्तिश्रद्धासमन्वितः॥ 19

पुण्यक्षेत्राणि तीर्थानि सर्वाभीष्टप्रदानि च।
स्नानं पूजां च कर्तुं सः चचार क्षितिमण्डले॥ 20

काञ्चीपुरीं समागत्य सर्वतीर्थे निमज्य च।
एका..ऩाथं कामाक्षीमन्यान् देवान् सशक्तिकान्॥ 21

शिवागमोक्तमार्गेण पूजयित्वा यथाविधि।
ततोऽ**रुणाचलं** प्राप प्रदक्षिणपथेन सः॥ 22

तीर्थानां षष्टियुक्षु त्रिष्वेष स्नात्वा शतेषु च।
अपीतकुचदेवीं च तेजोलिङ्गं प्रपूज्य च॥ 23

उवास तत्र त्रिदिनान्यथ **जम्बूवनं** ययौ।
स्नात्वा **कवेरजानद्या**मब्लिङ्गं सुमनोहरम्॥ 24

अखिलाण्डेश्वरीं देवीं समभ्यर्च्य दिनत्रयम्।
पूजितो **देवराजेन त्यागराजो** दयानिधिः॥ 25

स एव त्रिदिवाद्भूम्यां यत्रागत्य विराजते।
शिवभक्तैस्सदा सेव्यं भस्मरुद्राक्षधारिभिः॥ 26

कमलोत्पलकल्हारकासारैश्च समावृतम्।
तत्क्षेत्रञ्च समागत्य तीर्थे च **कमलालये**॥ 27

स्नात्वा संकल्प्य विधिवत् धृत्वा रुद्राक्षभस्मनी।
वल्मीकनाथं तद्देवीं **कमलाम्बे**ति विश्रुताम्॥ 28

त्यागराजं च तद्देवीं समभ्यर्च्य दिनत्रयम्।
एवं क्षेत्रेषु सर्वेषु समभ्यर्च्य **महेश्वरम्**॥ 29

विराड्हृदयमध्यस्थं वेदविद्भिर्निषेवितम्।
शिवगङ्गादितीर्थैश्च परितस्समलङ्कृतम्॥ 30

श्रीमद्व्याघ्रपुरं प्राप शीघ्रसिद्धिप्रदं नृणाम्।
शिवगङ्गाम्भसि स्नात्वा हृदि ध्यायन् **सभापतिम्**॥ 31

वस्त्रमुद्धूलनं पुण्ड्रं धृत्वा रुद्राक्षमालिकाम्।
प्रातः कालोचितं कर्म सर्वं कृत्वा यथाविधि॥ 32

वटमूलस्थितं लिङ्गं **श्रीमूलस्थान**नायकम्।
उमाम्बां च महादेवीं भक्ताभीष्टवरप्रदाम्॥ 33

प्रदक्षिणनमस्कारैस्स्तोत्रैश्च विविधैरपि।
पञ्चाक्षरजपैश्चैव प्रीणयित्वा ततः परम्॥ 34

दक्षिणद्वारमार्गेण सभां प्राप मुदान्वितः।
बिल्वार्चनां कारयित्वा त्रिसहस्रमुनीश्वरैः॥ 35

जप्त्वा पञ्चाक्षरं मन्त्रं दशसाहस्रसंख्यया।
प्रदक्षिणनमस्कारैः स्तुत्वा स्तोत्रैस्ततः परम्॥ 36

अन्यान् देवांस्तथा देवीं ददर्श च स सन्ध्ययोः।
एवं कुर्वन् वत्सरान्तमवसच्छुद्धमानसः॥ 37

वायुतेजोवारिपृथ्वीलिङ्गानि समपूजयन्।
नत्वाकाशमयं लिङ्गं भोगमोक्षप्रदं जवात्॥ 38

प्रश्नन्यासान् महान्यासान् **पतञ्जलि**विधीरितान्।
स्वाङ्गेषु च शिवाङ्गेषु न्यस्य तिल्लाटवीद्विजाः॥ 39

श्रीसभेशादिदेवानां देवीनां च तथैव च।
षट्कालपूजाः कुर्वन्ति वैदिकेनैव वर्त्मना॥ 40

त्रिलोचनार्यो मत्वैवं पूजां कर्तुमियेष सः।
तदर्थं चित्सभानाथस्तुतिं चक्रे महामतिः॥ 41

कामिकाद्यागमतनो कनकाचलकार्मुक।
कामितार्थप्रद स्वामिन् कलाधर नमोऽस्तु ते॥ 42

नारायणार्चितपद नगराजनिकेतन।
नगजाश्लिष्टवामाङ्ग नटराज नमोऽस्तु ते॥ 43

चिदम्बरपुराध्यक्ष चिन्ताधिकफलप्रद।
शिवकामादक्षतनो चित्सभेश नमोऽस्तु ते॥ 44

गणेशस्कन्दजनक गजासुरनिषूदन।
गौरीवल्लभ कामारे गङ्गाधर नमोऽस्तु ते॥ 45

पुण्डरीकपुराध्यक्ष पुण्डरीकाङ्घ्रिपूजित।
पुण्डरीकाभवदन? पुण्डरीकस्थ ते नमः॥ 46

इति स्तुत्वा सभानाथं बहुवारं प्रणम्य च।
मूर्धाञ्जलिपुटस्तस्थौ चित्सभेशं हृदि स्मरन्॥ 47

तदाभ्रवाणी सञ्जाता नटराजकृपाबलात्।
कालहस्तीश्वरक्षेत्रं गच्छ वत्स **त्रिलोचन**॥ 48

एतच्छरीरमुत्सृज्य त्रिसाहस्रकुलेऽनघे।
सर्वशास्त्रार्थतत्त्वज्ञश्शम्भुपुत्रो भविष्यसि॥ 49

इत्याकाशगिरं श्रुत्वा प्रमोदान्वितमानसः।
प्रदक्षिणनमस्कारैः प्रीणयित्वा नटेश्वरम्॥ 50

त्रिलोचनशिवाचार्यस्स्वगेहमगमत् सुधीः।
चिदम्बरमहामन्त्रं चिन्तितार्थफलप्रदम्॥ 51

सर्वकालं जपन् ध्यायंस्तत्राभूच्छुद्धमानसः।
तिल्लारण्ये शम्भुशर्मा वेदवेदाङ्गपारगः॥ 52

भस्मोद्धूलितसर्वाङ्गः पञ्चाक्षरपरायणः।
पाकयज्ञैर्हविर्यज्ञैस्सोमयज्ञैर्महाध्वरैः॥ 53

प्रीणयित्वा सभानाथं पूजां कुर्वन्नभूत्तदा।
गौरीनाम्नी च तद्भार्या पतिशुश्रूषणे रता॥ 54

शिवभक्ततमं पुत्रं लब्धुं श्रीचित्सभापतिम्।
प्रत्यहं प्रार्थयामास पञ्चाक्षरपरायणा॥ 55

त्रिलोचनशिवाचार्यो भस्मरुद्राक्षभूषितः।
अपतत् पित्तरोगेण क्षोण्यां शिवकृपावशात्॥ 56

बहिर्निर्गत्य तद्देहात् जीवः प्राणादिसंयुतः।
चिदम्बरपुरे गौर्यामुदभूत्स्वर्णलक्षणः॥ 57

श्रीमुखाब्दे पुष्यमासे सोमर्क्षे सोमवासरे।
त्रयोदश्यां शुक्लपक्षे वृषलग्ने निशाकरे॥ 58

राजयोगप्रदे काले **शम्भुः** पूर्णत्वमाप सः।
बीजदानं जातकर्मा चरित्वा तदनन्तरम्॥ 59

सुतस्**योमापति**रिति नामकर्म चकार सः।
जातादिमौञ्जीबन्धान्तं तत्तत्काले विधाय च॥ 60

वेदानध्यापयामास सषडङ्गपदक्रमान्।
सभेशयज्वनः पुत्रीं द्वात्रिंशल्लक्षणान्विताम्॥ 61

पद्माभां **पार्वती**नाम्नीं सर्वाभरणभूषिताम्।
विवाहयामास सुधीस्सुत**स्योमापते**स्ततः॥ 62

पाकयज्ञान् हविर्यज्ञान् सोमयज्ञान् महाक्रतून्।
पुत्रस्य कारयामास **शंभु**र्दीक्षितपुङ्गवः॥ 63

पञ्चाक्षरादिमन्त्रांश्च **पतञ्जलि**विधिं तथा।
उपदिश्य यथाशास्त्रं बाणलिङ्गं ददौ ततः॥ 64

तल्लिङ्गपूजामात्मार्थं कारयित्वा यथाविधि।
गणेशयज्वनः पूर्वं पूजार्थं चित्सभापतेः ॥ 65

पुत्रं नियोजयामास **शम्भुशर्मा** महामतिः।
प्रातः कालोचितं कर्म विधाय तदनन्तरम् ॥ 66

द्रव्याणि पञ्चगव्यस्य समादाय **ह्युमापतिः**।
पादौ करौ च प्रक्षाल्य ह्यप आचम्य चोमिति ॥ 67

पातञ्जलोक्तविधिनाकरोत् पूजां सभापतेः।
एवन्नियोज्य पूजायां **शम्भुदीक्षितपुङ्गवः** ॥ 68

अथ त्रिवत्सरादूर्ध्वं प्राप्नोत् कैवल्यमुत्तमम्।
आहिताग्नि-ब्रह्ममेध-संस्कारमकरोत् पितुः ॥ 69

॥ इति श्रीमच्चिदम्बरसारे ब्रह्मानन्द-यतीश्वरशङ्करसंवादे
पञ्चत्रिंशत्संवादः ॥

उमापतेर्दीक्षितस्य पूजास्वातन्त्र्यमागतम्।
तद्दिने प्रातरुत्थाय पूर्वोक्तविधिना तदा ॥ 70

मध्याह्नपूजापर्यन्तमकरोत् चित्सभापतेः।
आनीतां शिबिकां रम्यां शिवकार्यधुरन्धरैः ॥ 71

आरुरोहो**मापतिस्तु** गृहागमनवर्त्मनि।
वेदज्ञानशिवाचार्यस्तत्र शिष्यैस्समावृतः ॥ 72

शिष्येभ्यो बोधयामास शैवसिद्धान्तमादरात्।
तेष्वेकशिष्यः पप्रच्छ साञ्जलिर्विनयान्वितः ॥ 73

यानारूढं दीक्षितेन्द्रं दीपैर्वाद्यैस्समावृतम्।
दर्शयित्वाथ गुरवे मधुमासे महातपे॥

प्रदीपग्राहिपुरुषैरिदानीं किं प्रयोजनम्।

गुरुः

उलूकपुरुषो याति को विचारस्तवाधुना॥

एतच्छ्रुत्वा गुरोर्वाक्यमुमापतिमखी तदा।
अवाप संभ्रमं प्राप वासनां पूर्वजन्मनः॥

यानाद्भुवं समागत्य वह्निना दग्धवानिव।
आचार्यवन्दनं कर्तुं यावत्तूर्णं समाययौ॥

आगतं दीक्षितं दृष्ट्वा भस्मरुद्राक्षभूषितम्।
वेदज्ञानशिवाचार्यः प्रकम्पितकलेबरः॥

कुविन्दानां वीथिमाप क्षुधा च परिपीडितः।
तथैव दीक्षितश्चापि तत्पृष्ठे च समागतः॥

मृद्भाजने यवागूं च दर्वीं संवीक्ष्य तत्र सः।
हे कुविन्द प्रयच्छाशु मह्यं क्षुच्छान्तयेऽधुना॥

इति वेदज्ञानशिवाचार्यः प्राह कुविन्दकम्।
कुविन्दकोऽथ सहसोत्थाय सप्रश्रयं प्रभो॥

भवदागमनं सद्यस्सर्वसंपत्प्रदं मम।
इत्युक्त्वा त्वासने स्थाप्य प्रक्षाल्याङ्घ्रीकरद्वयम्॥

दर्व्या यवागूमादाय न्यक्षिपत्तत्कराञ्जलौ।
पीत्वा त्रिवारं ज्ञानीन्द्रस्त्वलमित्यब्रवीत्ततः॥

वेदज्ञानशिवाचार्यः शृङ्गारवनमागतः।

उमापतिः

तद्यवागूं देहि मह्यं क्षुद्बाधाशमनाय वै॥ 84

तन्तुवायः

उमापतिं नमस्कृत्य वचनं चेदमब्रवीत्।
यवागूर्मास्तु भवतस्तत्पक्षीरं ददाम्यहम्॥ 85

उमापतिः

महात्मनः पीतशेषं पीत्वा गच्छामि तत्स्थलम्।

तन्तुवायः

तथाञ्जलौ प्रदास्यामि पीत्वा गच्छ यथासुखम्॥ 86

इत्युक्त्वा तत्करे दर्व्या त्रिवारं न्यक्षिपत् सुधीः।
तत्पीत्वालमिति प्राह चाचार्यस्थानमागतः॥ 87

॥ इति श्रीमच्चिदम्बरसारे ब्रह्मानन्द-यतीश्वरशङ्करसंवादे षट्त्रिंशत्संवादः॥

पश्चिमे **ब्रह्मतीर्थस्य** वटभूरुहमूलके।
वेदज्ञानशिवाचार्यं पीठस्थं दक्षिणामुखम्॥ 88

प्रणम्य दण्डवद्भूमौ तिष्ठन्विरचिताञ्जलिः।
ज्ञानपादं **पौष्करस्य** ब्रूहि मे करुणानिधे॥ 89

इति संप्रार्थयामास गुरुं दीक्षितपुङ्गवः।
समीक्ष्य त्रिमुहूर्तं तमोमित्युक्त्वा महागुरुः॥ 90

उमापतिशिव इति दीक्षानाम चकार सः।
पुष्करादिमुनिभ्यश्च यथा **माहेश्वरो**ऽब्रवीत्॥ 91

तथैवाहं प्रवक्ष्यामि श्रुणुत्वमवधानतः।
ज्ञायन्ते येन पत्याद्याः पदार्थाष्षट् द्विजोत्तमाः॥ 92

तज्ज्ञानपादमित्युक्तं साधनं देशिकात्मनाम्।
पतिः कुण्डलिनी माया पशुः पाशश्च कारकः॥ 93

इति प्रोक्ताः पदार्थाष्षट् शैवतन्त्रे समासतः।
इत्यारभ्य ज्ञानपादमान्तमाचार्यसत्तमः॥ 94

पत्यादिकान् षट्पदार्थानुपदिश्य यथागमम्।
शिष्याय शिवभक्ताय भूतिरुद्राक्षधारिणे॥ 95

गुरुभक्ताय दातव्यं नान्येभ्यश्च कदाचन।
इत्यवोचदथाचार्यं बहुवारं प्रणम्य च॥ 96

आनन्दवारिधौ मग्नः स्वगृहं प्राप सत्वरम्।
एतद्वृत्तान्तमाकर्ण्य त्रिसहस्रमुनीश्वराः॥ 97

यवागुपानाच्छूद्रस्य नार्चयेत् चित्सभेश्वरम्।
इत्यकुर्वंस्तु सिद्धान्तं धर्मशास्त्रविचक्षणाः॥ 98

दीक्षितैः कृतसिद्धान्तं समाकर्ण्य जितेन्द्रियः।
पत्न्यै दत्वा तद्धनानि स्वकीयानि धनानि तु॥ 99

भूषणानि गृहादीनि सर्वाण्यपि मुदान्वितः।
प्रददौ शिवभक्तेभ्यश्श्रद्धाभक्तिसमन्वितः॥ 100

अगच्छद्भार्यया साकम**र्जुनस्य** तपोवनम्।
आगतान् शिवभक्तांस्तु भस्मरुद्राक्षभूषितान्।। 101

परीक्ष्य मासपर्यन्तं पतिपश्वादिलक्षणम्।
उमापतिशिवाचार्यः प्रोवाच ज्ञानिनां वरः।। 102

तत्पत्नी **पार्वती** नाम्नी प्रणम्येदं बभाण सा।
कर्मिणः पत्न्यपेक्षा हि न त्वपेक्षास्ति योगिनः।। 103

मुक्तिं प्रयच्छ भो ब्रह्मन् पुनर्जननवर्जिताम्।
इति ब्रुवन्तीं तां पत्नीं प्राह गम्भीरया गिरा।। 104

साध्वि **पार्वति** निष्कामे शिवध्यानपरायणे।
त्वयि स्थितानि सर्वाणि भूषणानि धनानि च।। 105

पत्नीभ्यश्शिवभक्तानां प्रदत्वाभीष्टसिद्धये।
शिवगङ्गाम्भसि स्नात्वा नटेशं च नटेश्वरीम्।। 106

प्रदक्षिणनमस्कारपञ्चाक्षरजपादिभिः।
प्रीणयित्वा समागच्छ मुक्तिं दास्यामि सत्वरम्।। 107

पार्वती

तथैवाहं करिष्यामि भवतश्शासनादिह।
पत्नीश्च शिवभक्तानां समाहूय मुदान्विता।। 108

दत्वा स्वकीयवासांसि भूषणानि धनानि च।
शिवगङ्गाम्भसि स्नात्वा धृत्वा रुद्राक्षभस्मनी।। 109

श्रीमूलनाथं तद्देवीं नटेशं च नटेश्वरीम्।
आज्ञापिता यथा भर्त्रा सर्वं कृत्वा ततः परम्।। 110

भर्तुस्समीपमागत्य प्रणनाम मुहुर्मुहुः।
पत्नीमुदङ्मुखीं पीठ उपवेश्य मुदान्विताम्॥ 111

हृदि ध्यात्वा सभानाथमासीनो दक्षिणामुखः।
द्वाराद्बहिस्तयोरन्यान् प्रवेश्य तदनन्तरम्॥ 112

पञ्चगव्यं प्राशयित्वा सर्वाघौघनिवृत्तये।
नेत्रे वस्त्रेण संबध्य योगमार्गेण बुद्धिमान्॥ 113

तच्छरीरान्तरं गत्वा प्राणधारणसंज्ञिकाम्।
कलामादाय योगेन बहिरागत्य सत्वरम्॥ 114

आत्मनः परमे व्योम्नि संयुयोज त्वभेदतः।
निर्जीवां तत्तनूं दग्ध्वा स्नात्वा शुद्धिमवाप सः॥ 115

॥इति श्रीमच्चिदम्बरसारे ब्रह्मानन्द-यतीशवरशङ्करसंवादे
सप्तत्रिंशत्संवादः॥

अतः परं किं कृतमिति शङ्करं प्राह वै यतिः।
पञ्चमस्य कुले जातश्शिवभक्तो जितेन्द्रियः॥ 116

सभापतिं हृदि ध्यायन् लब्धशाम्भवनामकः।
प्रभातसमये बुद्ध्वा व्याघ्रतीर्थे निमज्य च॥ 117

वस्त्रभस्माक्षमालाभिरलंकृतकलेबरः।
प्रविश्य पञ्चमं सालं चित्सभेशस्य सन्निधौ॥ 118

बहुवारं प्रणम्याथ चकाराङ्गप्रदक्षिणम्।
जन्मान्तरकृतैः पापैर्जातोऽहं नीचवेश्मनि॥ 119

किं कर्तव्यं मया शम्भो चण्डालत्वनिवृत्तये।
एवं ब्रुवन् सदाकालं हृदि ध्यायन् सभापतिम्।। 120

मूर्धाञ्जलिपुटस्तिष्ठन् चित्सभानाथसन्निधौ।
ये ये शिवालयं गत्वा देवान् दृष्ट्वा यथाविधि।। 121

बहिस्समागतास्तांस्तान् दिवारात्रमतन्द्रितः।
प्रणम्य दण्डवद्भूम्यामगच्छत् स्वगृहं प्रति।। 122

एवं दिने दिने कुर्वन् दुःखसन्तप्तमानसः।
शिवस्य कर्तुं कैङ्कर्यमियेष शिवभक्तिमान्।। 123

षट्कालेष्वपि पाकार्थं चिदम्बरसभापतेः।
काष्ठभारं समानेतुं तस्य बुद्धिरजायत।। 124

स्वधितिं पाणिनादाय बहुवृक्षसमन्वितम्।
वनं गत्वा तरूञ्छित्वा काष्ठं बद्ध्वा लतादिभिः।। 125

हस्ताभ्यां धारयन् मूर्ध्नि देवसन्निधिमागतः।
निधाय मस्तकाद्भूमौ मूर्धाञ्जलिपुटस्स्थितः।। 126

आगतं पाचकं नत्वा पाकं कर्तुं शिवालये।
काष्ठभारमिमं स्वामिन् स्वीकुरुष्व दयानिधे।। 127

निवेदनार्थं देवानां नयाम्यत्र दिनं प्रति।

परिचारकः

तवापि धर्मबुद्धिश्च समुत्पन्ना शिवाज्ञया।। 128

आशु गच्छति नीचत्वं शिवार्थं काष्ठदानतः।
इत्युक्त्वा काष्ठमादाय प्राप देवमहानसम्।। 129

स्वप्ने तस्य महादेवश्चेदं वचनमब्रवीत्।
काष्ठभारं प्रयच्छ त्वमुमापतिशिवाय च।। 130

सन्निधौ मम काष्ठं तु निधाय तदनन्तरम्।
भूमिस्थं धनमादाय कुटुम्बभरणं कुरु।। 131

एवमुक्त्वा पशुपतिस्स्वस्थानमगमत्ततः।
स्वप्ने शिवेरितं वाक्यं स्मरन् हृदयपङ्कजे।। 132

पूर्वोक्तवद्दर्शनान्तं चरित्वा तदनन्तरम्।
काष्ठभारद्वयं बद्ध्वा त्वेकमादाय सत्वरम्।। 133

सभेशसन्निधौ भूमौ काष्ठभारं निधाय सः।
धरण्यां संस्थितं हेम संगृह्य शिवशासनात्।। 134

द्वितीयभारं संगृह्य मठमाप उमापतेः।
विक्षिप्य काष्ठं तद्द्वारे विपण्यां तूर्णमागतः।। 135

ऊरुजेऽपि धनं दत्वा वीक्ष्य तत्र प्रसारितान्।
अक्रीणात्तण्डुलादींश्च शाकादींश्च ततः परम्।। 136

गृहमागत्य तत्सर्वं ददौ पत्न्यै शिवं स्मरन्।
अन्नं व्यञ्जनसंयुक्तं पाचयामास भार्यया।। 137

दीनानन्धान् स्वजातिस्थान् भोजयित्वा ततः परम्।
कलत्रेण स्वयं भुक्त्वा शिवस्यानुग्रहं स्मरन्।। 138

एवं प्रतिदिनं कृत्वा निनायाष्टौ स वत्सरान्।
ववर्षुर्बहुधामेघाश्शासनाच्छङ्करस्य तु।। 139

जलं प्रभूतमभवत्सर्वत्रापि समन्ततः।
यत्र कुत्रापि चरितुमशक्यमभवत्तदा॥ 140

महाप्रवाहं संवीक्ष्य लब्धशाम्भवनामकः।
काष्ठाभावात् त्रिषु दिनेष्वकरोन्नैव भोजनम्॥ 141

पाकस्यासीद्विलम्बस्तु काष्ठाभावान्मठे तदा।
गुरुः पप्रच्छ पाकस्य विलम्बे कारणं तदा॥ 142

परिचारकः

नीचः कश्चित् काष्ठभारं प्रत्यहं प्रददाविह।
अस्मिन् दिने काष्ठभारो नागतोऽम्बुप्रवाहतः॥ 143

गुरुः

काष्ठप्रदो मया दृष्टश्शिवभक्ततमो वरः।
अद्यागच्छेद्यदि स तं मम दर्शय सुव्रत॥ 144

आसीत् प्रभातसमये जानुदघ्नजलं ततः।
लब्धशाम्भवनामासौ चिन्तया त्वाकुलोऽभवत्॥ 145

अभावाच्छुष्ककाष्ठस्य किं कर्तव्यमिति स्वयम्।
तस्य बुद्धिरभूदेवं हस्तदारूणि सन्ति हि॥ 146

छित्वा भित्वा च संबद्ध्वा काष्ठभारौ चकार सः।
पत्न्येकं स्वयमेकं च मूर्ध्नि धृत्वा ततः परम्॥ 147

सभेशाभिमुखस्थानमापतुर्दम्पती इमौ।
भूम्यां स्वभारं निक्षिप्य नत्वा तस्थौ सभापतिम्॥ 148

तस्य प्रत्यक्षमभवत् द्विजरूपधरश्शिवः।

॥ इति श्रीमच्चिदम्बरसारे ब्रह्मानन्दयतीश्वर-शङ्करसंवादे अष्टत्रिंशत्संवादः॥

लब्धशाम्भवभक्तस्य करे लिखितपत्रिकाम्॥ 149

उमापतिशिवायेमां प्रयच्छेति शिवो ददौ।
कराभ्यां तां समादाय पुनर्नत्वा सभापतिम्॥ 150

उमापतिशिवस्थानं ययौ जायया सह।
पत्न्याश्शीर्षात् काष्ठभारमवरोप्य क्षितौ स्थितः॥ 151

तावच्छिष्यो गुरुन्नत्वा वचनं चेदमब्रवीत्।
पत्न्या साकं समायातो ब्रुवन् शिवशिवेति च॥ 152

दर्शनं भवतः कर्तुं पाणिभ्यां पत्रिकां वहन्।
इदं वचनमाकर्ण्य गुरुर्द्वारं समागतः॥ 153

लब्धशाम्भवनामा तं दीक्षितेन्द्रं महागुरुम्।
नत्वा दत्तां महेशेन पत्रिकां न्यस्य भूतले॥ 154

मूर्धाञ्जलिपुटस्तस्थौ शिवं ध्यायन् हृदम्बुजे।
भूमौ स्थितां पत्रिकां च समादाय ददर्श सः॥ 155

विच्छिद्य पञ्चमतनुं चाक्षुष्या दीक्षयानघ।
लब्धशांभवसंज्ञस्य मुक्तिं देह्याज्ञया मम॥ 156

उमापतिशिवाचार्यश्शङ्करस्य दयां स्मरन्।
अयं पुण्यवतां श्रेष्ठः इति मत्वा त्रिकालवित्॥ 157

लब्धशांभवमाहूय वचनं चेदमंब्रवीत्।
नीलोत्पलैश्च कल्हारैः कमलैश्च विराजितम्।। 158

पुरतो दृश्यमानं यत् पापघ्नं सर्वकामदम्।
प्राणिनां तापशान्त्यर्थ**मर्जुनेन** विनिर्मितम्।। 159

गत्वा तत्र निमज्याथ समागच्छ ममाग्रतः।

लब्धशाम्भवः

तथैवाहं करिष्यामि शासनाद्भवतोऽधुना।। 160

इत्युक्त्वा तत्तटाके च शतवारं निमज्य च।
भस्मोद्धूलितसर्वाङ्गो गुरोस्सन्निधिमागतः।। 161

नत्वा गुरुं तत्र तस्थौ मूर्धाञ्जलिपुटान्वितः।
संवीक्ष्य तस्यावयवं शिवाज्ञां च हृदि स्मरन्।। 162

चाक्षुष्या दीक्षया दग्ध्वा जीवं शिवमनीनयत्।
दह्यमानं पतिं दृष्ट्वा दुःखसन्तप्तमानसा।। 163

गुरुं दृष्ट्वा तस्य पत्नी वचनं चेदमब्रवीत्।
तवापराधं कमपि नाकरोन्मम नायकः।। 164

इदानीं किं करिष्यामि मां च दग्ध्वा सुखी भव।

गुरुः

कैवल्यं प्राप ते भर्ता पूर्वजन्मतपोबलात्।। 165

अनाथां रक्षितुं शम्भुर्विद्यते किं भयं त्यज।
गुरुणोक्तं वचस्त्यक्त्वा राजधानीं समागता।। 166

भिक्षापुरमिति ख्यातं सदा भिक्षाप्रदानतः।
तत्राभूद्**वीरवर्मे**ति चोलवंशसमुद्भवः ।। 167

राजानं तं प्रणम्याह रोदनेन समन्विता।
पुण्यवन्तं मम पति**मुमापतिशिवो**ऽदहत् ।। 168

एवं वृत्तान्तमाकर्ण्य राजा क्रोधसमन्वितः।
अमात्यादिजनैस्साकं प्रतस्थे तत्तपोवनम् ।। 169

उमापतिशिवाचार्यश्शिवध्यानपरायणः।
अत्र राजागच्छतीति विज्ञाय ज्ञानचक्षुषा ।। 170

प्रत्ययार्थं दर्शनीयं **वीरवर्म**नृपाय वै।
लब्धशांभववन्मुक्तिं प्राप्तुमेकोऽपि नास्ति हि ।। 171

अत्रास्ति **कण्टकीव्याघ्री** वृद्धा मत्पादवारिणा।
मुक्तिरस्यै प्रदातव्या भूपस्य पुरतो मया ।। 172

इति निश्चित्य मनसावसत्तत्र शिवं स्मरन्।
तस्मिन् काले **वीरवर्मा** गुरोर्निकटमाययौ ।। 173

ततः परं गुरुं नत्वा ददर्श विनयान्वितः।
मनसा **कण्टकव्याघ्रीं** संस्कृत्य शिवदीक्षया ।। 174

बहुपर्णफलोपेतामार्द्रां सुमविराजिताम्।
दीक्षितश्चक्षुषापश्यत् तत्र ज्वालाभवद् द्रुतम् ।। 175

तस्यां व्याघ्री लयं प्राप तस्यां जातो नरो वरः।
उमापतिं नमस्कृत्य मूर्धाञ्जलिपुटःस्थितः ।। 176

उमापतिशिवाचार्यस्तं पप्रच्छ मुदान्वितः।
कस्त्वं मे तव वृत्तान्तं वद मानुषपुङ्गव॥ 177

ज्वालोत्पन्नपुरुषः

कालहस्तीश्वरक्षेत्रे सर्वसिद्धिप्रदे भवान्।
आदिशैवकुले भूतश्शिवशास्त्रविचक्षणः॥ 178

शिवगोचरपुत्रस्त्वं **त्रिलोचनशिवा**भिधः।
तदालये पाचकोऽहमभवं पूर्वजन्मनि॥ 179

अहं **कृष्ण** इति ख्यातश्चान्यो **राम** इतीरितः।
शेषपुत्रो रामशर्मा भवतः परिचारकः॥ 180

कण्टयुग्बृहतीमाज्ये पक्वां कृत्वा मनोहराम्।
निवेदितुं महेशाय न्यस्तवानन्नसंयुताम्॥ 181

तद्दृष्ट्वाहं क्षुधा खिन्नः प्रादं व्यञ्जनमोदनम्।
निवेदनार्थमीशाय **राम**स्तत्र समागतः॥ 182

नापश्यत्तत्र नैवेद्यं भवतः परिचारकः।
केनान्नं मुषितं हीति त्वपृच्छत् तत्र संस्थितान्॥ 183

मया भक्षितमित्यूचुस्ते सर्वे सत्यवादिनः।
पाचकस्तत्तु वृत्तान्तं भवते समुदीरयत्॥ 184

पुरतो वायुलिङ्गस्य मामाहूय भवांस्तदा।
अदिशत् क्रूरशापं मे महाक्रोधसमन्वितः॥ 185

अन्नं व्याघ्री शाकमेनमनिवेद्य ह्यभक्षयः।
कालहस्तीश्वराय त्वमनिवेदितभक्षणात्॥ 186

भवेः कण्टकवार्ताकीत्यहं शप्तस्त्वया ततः।
बहुवारं प्रणम्याह भवन्तं क्रुद्धमानसम्॥ 187

त्रिलोचनशिवाचार्य नमस्ते भक्तवत्सल।
कदा शापाद्विमोक्ष्येऽहं वद मे करुणानिधे॥ 188

इत्युक्त्वा त्वत्समीपेऽहं तूष्णीमास भयान्वितः।
त्रिलोचनाचार्य भवान् मामुवाच दयान्वितः॥ 189

तिल्लारण्ये भविष्यामि त्रिसहस्रद्विजान्वये।
गृहस्थाश्रममाश्रित्य चरिष्यामि महाक्रतून्॥ 190

चिरकालं समभ्यर्च्य सभेशं श्रौतमार्गतः।
ज्ञानपादं ततो लब्ध्वा वसेयं **पार्थनिष्कुटे**॥ 191

अङ्कुरिष्यसि वार्ताकी तत्र त्वं पुरतो मम।
तदादिशामि कैवल्यमिति तत्त्वं तथाकरोः॥ 192

इत्युक्त्वान्तर्दधे सोऽपि गुरुं नत्वा पुनः पुनः।
तत्र स्थिताश्च सर्वेऽपि महदाश्चर्यसंयुताः॥ 193

इदमूचुर्गुरुं नत्वा भयभक्तिसमन्विताः।
शिव एव भवानस्मान् रक्षितुं समुपागतः॥ 194

लब्धशांभवपत्नी च गुरुं नत्वाब्रवीद्वचः।
मम भर्ता त्वया दग्ध इति त्वं दूषितो मया॥ 195

अज्ञानात्तद्गुरो सोढ्वा रक्ष मां कृपयानघ।

गुरुः

अस्यै राजन् जीवनार्थमजुहोर्भूमिमुत्तमाम्॥ 196

राजा

तथैवाहं करिष्यामि शासनाद्भवतः प्रभो।
दत्वा यावदलं भूमिं राजा सन्तुष्टमानसः ।। 197

गुरोरनुज्ञां लब्ध्वाथ स्वस्थानमगमज्जनैः ।

।। इति श्रीमच्चिदम्बरसारे ब्रह्मानन्दयतीश्वर-शङ्करसंवादे एकोनचत्वारिंशत्संवादः ।।

उमापतिशिवेनाथ किं कृतं वद भो गुरो ।। 198

गुरुः

उमापतिशिवाचार्यश्शैवसिद्धान्तपारगः ।
पौष्करे ज्ञानपादस्य व्यधाद्वृत्तिं शिवाज्ञया ।। 199

विविधश्शास्त्रसिद्धान्तः कृतो द्राविडभाषया।
समागतेभ्यश्शिष्येभ्यो बोधयामास सर्वदा ।। 200

एतस्मिन्नन्तरे काले महोत्सव उपागतः ।
उमापतिशिवस्याथ शिवदर्शनकाङ्क्षिणः ।। 201

दर्शनं कर्तुमिच्छामि सभेशस्य महोत्सवे।
बहिष्कृतोऽहं कोपेन दीक्षितैरखिलैरपि ।। 202

यदि तत्र गमिष्यामि न मां पश्यन्ति दीक्षिताः ।
सभापते नमस्तुभ्यं भक्तानामिष्टद प्रभो ।। 203

किं कर्तव्यं कथं लभ्यमिति चिन्ताभवद्धृदि।
तदाभ्रवाणी सञ्जाता गुरोस्सन्तापहारिणी ।। 204

ध्वजारोहनिमित्तं त्वदाह्वानार्थं मुनीश्वराः।
आगमिष्यन्ति तत्काले समागच्छत्वितीशितुः।। 205

उमापतिशिवश्श्रुत्वा प्रमोदान्वितमानसः।
आनन्दसागरे मग्नः पुलकाङ्कितविग्रहः।। 206

धनुर्मासे सौम्यवारे वरुणर्क्षसमन्विते।
चिदम्बरेश्वरमखी कृत्वा तत्कालकर्म च।। 207

प्रक्षाल्य पादौ हस्तौ च समाचम्य ततः परम्।
सोमास्कन्दादिदेवांश्च सन्निधिं श्रीसभापतेः।। 208

प्रवेश्य चित्सभां प्राप सर्वमङ्गलनिःस्वनैः।
सोमास्कन्दे सभेशं च तद्देव्यां च सभेश्वरीम्।। 209

ध्वजे वृषभमावाह्य पूजयामास सादरम्।
प्राङ्मुखां स्थाप्य देवांश्च ध्वजदण्डस्य पश्चिमे।। 210

अनुज्ञादितदङ्गानि चरित्वा तदनन्तरम्।
देवतावाहनं चक्रुस्सर्वे दीक्षितपुङ्गवाः।। 211

ध्वजरज्जुं समालम्ब्य हस्ताभ्यां दीक्षितोत्तमाः।
वेदघोषैर्वाद्यघोषैर्ध्वजमाकर्षयंस्तदा।। 212

पृथिव्या न चचालोर्ध्वं ध्वजो वृषभलाञ्छितः।
तत्काले दीक्षितास्सर्वे तत्र सेवार्थिनस्तथा।। 213

किं कर्तव्यं सभानाथ ब्रूह्यस्माकं दयानिधे।
इति ब्रुवन्तस्सर्वेऽपि दुःखसन्तप्तमानसाः।। 214

प्राणांस्त्यक्तुं समुद्युक्ताश्चित्सभेशस्य सन्निधौ।
भस्मोद्धूलितसर्वाङ्गस्त्रिपुण्ड्राङ्कितमस्तकः॥ 215

तत्रागतो महादेवो द्विजवेषधरः प्रभुः।
आचार्यादिजनास्सर्वे दीक्षितेन्द्र**मुमापतिम्**॥ 216

आहूयागच्छताश्वत्र ध्वजारोहो भवेद् ध्रुवम्।
इत्युक्त्वान्तर्दधे शम्भुर्भक्ताभीष्टवरप्रदः॥ 217

उमापतिशिवार्थं नस्सभेशो दर्शनं ददौ।
इति ब्रुवन्तस्संभूय प्रणम्य श्रीसभापतिम्॥ 218

तत्र स्थिताश्च ते सर्वे जग्मुस्स्थानमुमापतेः।
उमापतिमखी तत्र कुशलप्रश्नपूर्वकम्॥ 219

समागतान् दीक्षितांश्च पप्रच्छ विनयान्वितः।
यूयमत्रागतास्सर्वे ब्रुवन्तु मम कारणम्॥ 220

दीक्षिताः

भवदागमनार्थाय ध्वजारोहनिमित्तकम्।
समागता वयं सर्वे शासनाच्चित्सभापतेः॥ 221

इदं यानं समारुह्य तत्रागच्छ महाविभो।
श्रीमद्भिश्च गमिष्यामि चित्सभापतिसन्निधिम्॥ 222

पूर्वमेव मया त्यक्तं यानं मास्तु मुनीश्वराः।
इत्युक्त्वा दीक्षितैस्साक**मुमापतिशिवो** महान्॥ 223

सर्वालंकारशोभाढ्यं ध्वजस्थानं समाययौ।
सोमास्कन्दादिदेवांश्च प्रणम्य भुवि दण्डवत्॥ 224

पटस्थं वृषभं नत्वा प्रार्थयामास सादरम्।
धर्मरूपिन् वृषस्वामिन् नमस्ते भक्तवत्सल॥ 225

भवान् दण्डाग्रमारुह्य पातु नः करुणानिधे।
ध्वजमारोपयामास द्राविडस्तुतिभिश्च सः॥ 226

ववर्षुः पुष्पवृष्टीश्च देवगन्धर्वकिन्नराः।
तत्र स्थिताश्च सर्वेऽपि पुलकाङ्कितविग्रहाः॥ 227

सन्तोषसागरे मग्नाः प्रमोदान्वितचेतसः।
भवदागमनार्थाय चित्सभेशो दयानिधिः॥ 228

अस्मान् संप्रेषयामास स्नेहं कर्तुं परस्परम्।
तस्मादत्रैव वस्तव्यमित्यूचुर्दीक्षितोत्तमाः॥ 229

मदग्रे शिवशास्त्राणि पठितुं बहवो जनाः।
देशान्तरात् समागत्य वर्तन्ते पुण्यशालिनः॥ 230

अनुज्ञातो भवद्भिस्तु तत्र गच्छामि सांप्रतम्।
इत्युक्त्वो**मापतिशिव**स्स्वस्थानमगमत्सुधीः॥ 231

नमश्शिवायनामानमुत्तमं शिष्यकोटिषु।
गुरुभक्तिरतं शान्तं समाहूयेदमब्रवीत्॥ 232

एतेषामपि शिष्याणां भव पाठयिताधुना।
नमश्शिवायसंज्ञस्तु शिष्यः परमभक्तिमान्॥ 233

गुरुं प्रणम्य बहुधा वचनं चेदमब्रवीत्।
आज्ञापितोऽहं भवता करिष्यामि तवाग्रतः॥ 234

सदाकालं हृदि ध्यायन् भवच्चरणपङ्कजम्।
नमश्शिवायनामासावित्युक्त्वा देशिको गुरुम्॥ 235

कैवल्यशास्त्रं गुरुणा कृतं द्राविडभाषया।
शिष्यानाहूय सुव्यक्तं बोधयामास सादरम्॥ 236

उमापतिशिवाचार्यस्समाधिस्थो जितेन्द्रियः।
वत्सरत्रयपर्यन्तं शिवं ध्यायन् हृदम्बुजे॥ 237

मधुमासे सवित्रर्क्षे त्रयोदश्या समन्विते।
महाप्रदोषसमये सच्चिदानन्दमाप सः॥ 238

इदं चरित्रं पापघ्नं शिवज्ञानप्रदं नृणाम्।
श्रवणात् कीर्तनात् सद्यो भुक्तिमुक्तिप्रदायकम्॥ 239

प्रोवाच सर्वशिष्येभ्यो ब्रह्मानन्दयतीश्वरः।
ततो माध्याह्निकं कर्तुं शिवगङ्गां समाययौ॥ 240

॥ इति श्रीमच्चिदम्बरसारे ब्रह्मानन्दयतीश्वर-शङ्करसंवादे
चत्वारिंशत्संवादः समाप्तः॥
॥ पार्थवनमाहात्म्यं नाम श्रीमदुमापतिशिवाचार्यविजयः सम्पूर्णः॥

பார்த்தவன மான்மியம்

என்னும் ஸ்ரீமதுமாபதி சிவாசார்ய புராணத்தினது ஸங்கிரஹம்*

ஸ்ரீமதுமாபதி சிவாசார்யஸ்வாமிகளது அற்புதசரித்திரங்கள் இதுவரை கர்ணாகர்ணிகையாகச் சைவாதீனபரம்பரைகளில் வழங்கிவந்த பிரகாரம் ஸ்ரீமதாறுமுகநாவலவாசஸ்பதிகளுள்ளிட்ட பூர்வாசார்யர்களால் எழுதப்பட்டுவந்தன. இப்பொழுது இத்தமிழுலகம் செய்த மாதவத்தால் தில்லைவாழந்தணர்களுள் ப்ரம்ஹஸ்ரீ ஸோமயாஜி அப்பாசுவாமிதீக்ஷிதரவர்கள் **'பார்த்தவனமாஹாத்மிய'**மும், ப்ரம்ஹஸ்ரீ ராஜரத்தினதீக்ஷிதரவர்கள் **'ராஜேந்திரபுரமாஹாத்மிய'**மும் உபகரித்தருளினார்கள்.

அவற்றுள் **பார்த்தவன மான்மியத்தின்** வைத்து ஆசார்யர் பாஷ்யகாரரது அற்புதசரித்திரஸங்கிரஹம் வருமாறு:

காசியில் சீடர்கள் சூழத் தவம்பண்ணிக்கொண்டிருந்தவராகிய பிரமானந்த யதீசுவரர் தெற்குநோக்கிச் சிவஸ்தலயாத்திரை செய்வாராய்ச் சிதம்பரத்தை வந்துசேர்ந்து ஸ்ரீமந்நடராஜராஜரது பரமானந்ததாண்டவத்தைத் தரிசனம் பண்ணிக்கொண்டிருந்தார். அப்படியிருக்கும் நாளில் ஒரு நாள் பார்த்தனுக்குப் பாசுபதம் கொடுத்தவராகிய திருவேட்களநாதரைத் தரிசித்துப் பூஜித்துக்கொண்டு திரும்புங்காலையில், **கொற்றங்குடி** என்னும் **பார்த்தவனம்**[1] குருவும் சீடர்களுமாகிய எல்லார் கண்ணுக்கும் தோன்றியது. அப்பொழுது சீடர்களுள் ஒருவராகிய சங்கரமுனிவர் 'இங்கே தோன்றும் ஆச்சிரமம் யாருடையது? அதனைத் தேவரீர் அருளிச்-

---

* Pp. 129-36, Introduction to *Pauṣkara Samhitā* (Jñānapāda), Chidambaram, 1925.

1. **கொற்றங்குடி**, அர்ச்சுனன் பாசுபதாஸ்திரத்தின்பொருட்டுத் திருவேட்களநாதரைநோக்கித் தவம்பண்ணிய தபோவனமாதலால் **பார்த்தவனம்** என்று வழங்கப்படுவதாயிற்று.

செய்தல் வேண்டும்' என்று கேட்டனர். அதற்குத் 'தில்லைவாழந்தணர்களுள் ஒருவராகிய தீக்ஷிதேந்திரரும் சைவசித்தாந்த பாரகருமாகிய உமாபதிசிவாசார்யர் இங்கே வெகுகாலம் வஸித்துக்கொண்டிருந்து ஆச்சர்யமான அருஞ்செயல்களைச் செய்தார்: பரிபக்குவர்கள் உய்யும்பொருட்டு மோக்ஷசித்தியைத் தருவனவாகிய பதினைந்து சைவநூல்களைத் தமிழில் செய்தார்' என்று குருவாகிய பிரமானந்தயதீசுவரர் விடையளித்தனர். அதுகேட்டுத் 'தில்லைவாழந்தணர் குலத்தில் சங்கராசார்யர் வந்துதித்து ஸன்னியாசியாய் அத்வைதபாஷ்யத்தைச் செய்தார் என்று தேவரீர் முன்னர்க் கூறியருளினீர். இப்பொழுது அந்தக் குலத்திற்றானே சைவசித்தாந்த பாரகராகிய உமாபதிசிவாசார்யர் வந்துதித்துச் சைவசித்தாந்த நூல்களைச் செய்தார் என்று கூறுகின்றீர். தம்முள் மாறுபட்ட இரண்டுமதங்களைச் செய்தவர்கள் ஒரே குலத்தில் எப்படி உதித்தார்கள்?' என்று சங்கரமுனிவர் கேட்டனர். 'அதற்குக் காரணத்தைச் சொல்லுகின்றேன்: ஸாவதான சித்தமுடையவனாய்க் கேட்கக்கடவாய்' என்று பிரமானந்த யதீசுவரர் சொல்லுவாராயினர்.

இப்பார்த்தவனாச்சிரமவாசியாகிய ஸ்ரீமதுமாபதிசிவாசார்யர் பூர்வாவதாரத்தில் திருக்காளத்தியில் சிவகோசரர் என்றும் சிவாசார்யருக்குப் பத்தினியாகிய விசாலாக்ஷியம்மை திருவயிற்றில் வந்துதித்துத் திரிலோசனசிவாசார்யர்[2] என்று பெயர்பெற்றுப் பெருந்தவச் செல்வராய் விளங்கினார். (சிவகோசரர் கண்ணப்பநாயனாருடைய பக்திபாரவசிய மஹிமையைத் தமது கனவின்கண் காளத்தியப்பர் எழுந்தருளி வந்து உபதேசிக்கப்பெற்றும், அடுத்தநாள் காளத்தியப்பர் அவ்விதம் காட்டக்கண்டும் பெருவாழ்வுபெற்ற நிரதிசய மஹிமைபடைத்தவர். இந்நிரதிசய மஹிமையாளராகிய சிவகோசர சிவாசார்யருக்குப் புத்திரராகும் படிபெற்ற திரிலோசன சிவாசார்யரது தபோமஹிமையை

---

2. ஈண்டுச் **சித்தாந்தஸாராவளி** என்னும் சர்யாக்கிரியாயோகஜ்ஞாந சதுஷ்பாதமஹாகிரந்தத்தை வடமொழியில் செய்த திரிலோசன சிவாசார்யர் இவரே என்பது பலரது கொள்கை.

வியப்போமா! அந்த அவதாரத்தில் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜரது அருளைப்பெற்று அடுத்த அவதாரத்தில் அவரது அருளால் தம்மை வந்தடுத்தவர்களுக்கு மோக்ஷம் கொடுக்கும் பெருங்கொடைச் செல்வராகிய திரிலோசன சிவாசார்யருக்குப் பிதாவாகும்படிபெற்ற சிவகோசர சிவாசார்யரது தபோமஹிமையை வியப்போமா! அஹோ! ஆச்சர்யம்!).

சிவகோசரியாரது புத்திரராகிய திரிலோசன சிவாசார்யர் சர்வகலைகளிலும் வல்லவராய்க் காளத்தியப்பரைப் பூஜித்துவருங்காலையில் காளத்தியிலமர்ந்த வாயுலிங்கத்தோடு ஏனை நான்கு பூதலிங்கங்களையும் பூஜித்தல் வேண்டுமென்னும் பேரவாவுடையராய் யாத்திரை புறப்பட்டுக் காஞ்சீபுரம் முதலிய ஸ்தலங்களைத் தரிசித்தும் அவ்வத்தல மஹாலிங்கங்களைப் பூஜித்தும், திருவண்ணாமலைக்கு வந்து தேஜோலிங்கத்தையும், திருவானைக்காவில் வந்து அப்புலிங்கத்தையும், திருவாரூர் வந்து பிருதிவிலிங்கத்தையும் பூஜித்துக்கொண்டு, ஆகாசலிங்கஸ்தலமாகிய சிதம்பரத்தை வந்துசேர்ந்தார். அங்கே சிவகங்காஸ்நானம் செய்து நித்தியநியமங்களை முடித்துத் திருமூலட்டானமுடையாரையும், சிதம்பர சித்ஸபாநாயகரையும் தரிசித்துப் பெருமகிழ்ச்சி எய்துவாராயினர். அங்கே தில்லைவாழந்தணர்களது பூஜை பதஞ்சலி விதித்தபடி வைதிகமார்க்கத்தால் நடைபெறுதலைக் கண்டு தாமும் சித்ஸபாநாயகரை நேரே பூஜித்தல் வேண்டுமென்னும் பேரவாவுடையராய் அதன்பொருட்டு ஸபாநாயகரைப் பல்காலும் துதித்து வேண்டிக்கொண்டனர். அப்பொழுது ''நீ மீட்டும் காளத்திக்குப் போய் நம்மைப் பூஜித்து அடுத்த பிறப்பில் தில்லைவாழந்தணர்கள் குலத்தில்வந்து தோன்றி நம்மைப் பூஜிக்கப்பெறுவாய்'' என்று ஸபாநாயகரது திருவருளால் ஓர் அசரீரிவாக்கு எழுந்தது. அந்தப்பிரகாரம் திரிலோசன சிவாசார்யர் அடுத்த பிறவியில் தில்லைவாழந்தணர்களுள் சந்தோகவம்சத்தில் சம்புதீக்ஷிதருக்கு கௌரியம்மை திருவயிற்றில் ஸ்ரீமுகவருஷத்தில் தைமாஸத்தில் சுக்கிலபக்ஷத் திரயோதசி திதியில் ஸோமவாரத்தில் மிருகசீர்ஷநக்ஷத்திரத்தில் விருஷபலக்கினத்தில் புத்திரராய் வந்தவதரித்து உமாபதிதீக்ஷிதர் என்னும்

திருநாமம் தரிக்கப்பெற்று ஸர்வகலைகளிலும் வல்லவராய்ப் பெரும் புகழ்படைத்து விளங்கினார். உரியகாலத்தில் ஸபேச தீக்ஷிதர் புத்திரியாகிய பார்வதி என்னும் கன்னிகையை விதிப்படி விவாஹம்செய்து கொண்டு பூஜாதிகாரம்பெற்றுத் திரு-மூலட்டானமுடையாரையும் உமையம்மையாரையும், சிற்ஸபா-நாயகரையும் சிவகாமியம்மையாரையும் பூஜித்துவருவாராயினர். இங்ஙனம் பூஜித்துவரும்நாளில் ஒருநாள் தமது பூஜைமுறை வந்துசேர அன்று மத்தியான்னபூஜை முடித்துக்கொண்டுத் தமது திருமாளிகையைநோக்கிச் சிவிகையின்மேல் எழுந்தருளி-வருவாராக, இடையில் மறைஞானசம்பந்த சிவாசார்யர் தமது பரிபக்குவ சீடர்களுக்குச் சைவசித்தாந்த தத்துவார்த்தத்தை உபதேசம் பண்ணிக்கொண்டிருக்கும் சமயம் நேர்வதாயிற்று. அவர்களுள் ஒருசீடர் ஆசார்யரை அஞ்சலி செய்துகொண்டு சிவிகையின்மேல் ஏறிவரும் உமாபதிதீக்ஷிதரைச் சுட்டிக்காட்டி 'இவர் வேனிற்காலமாகிய சித்திரைமாசத்தில் மத்தியான்ன-வேளையில் தீவர்த்திபிடிப்பித்து வருதற்குக் காரணம் என்னை?' என்று கேட்டார். அதற்குப் 'பகற்குருடன் செல்கின்றான். அதுபற்றி உனக்கு விசாரம் என்னை?' என்று ஆசார்யர் விடையருளிச் செய்தார். அங்ஙனம் ஆசார்யர் அருளிச்செய்த விடையை உமாபதிதீக்ஷிதர் கேட்டுப் பூர்வஜன்மவாசனை தமது திருவுளத்தில் உதிக்கப்பெற்றுச் சிவிகையைவிட்டுச் சடிதியி-னிறங்கி மறைஞானசம்பந்த சிவாசார்யரை வழிபாடு செய்யும்-பொருட்டு விரைந்துசென்றார். ஆசார்யர் அவர் தம்மைத் தொடர்ந்து வருதலைக் கண்டு மிக்க பசியுடையார்போலத் தாமும் அவரின் விரைந்து செல்வாராய்க் குவிந்தர்களுடைய வீதியை அடைந்தார். உமாபதிதீக்ஷிதரும் அவரை விடாது பின்றொடர்ந்து-பற்றிச் செல்வாராயினர். ஆசார்யர் தமது பசி நீக்கத்தின்பொருட்டு ஓர் குவிந்தருடைய மனையில் கஞ்சியை மூன்றுதரம் கையினால் ஏற்று உட்கொண்டருளினர். உட்கொண்டருளிச் சிருங்கார வனத்துக்கு[3] வந்து சேர்ந்தார்.

---

3. சிருங்காரவனம், திருக்களாஞ்சேரி என்று வழங்கப்படுகின்றது.

ஆசார்யரைத் தொடர்ந்துபற்றிச்சென்ற உமாபதிதீக்ஷிதர் அக்குவிந்தருடைய மனையில் தாமும் சென்று ஆசார்யர் உட்கொண்ட சேடமாகிய கஞ்சியைத் தமக்கு தரும்படி அக்குவிந்தரிடம் வேண்டிக்கொள்வாராக, அவர் 'பாலைத் தருகின்றேன், கஞ்சியைத் தருதல் கூடாது' என்று மறுக்க மறுக்கவும், மீட்டுமீட்டும் வற்புறுத்தி வேண்டிக்கொள்வாராய் அதனை மூன்றுதரம்[4] தாமும் கையில் ஏற்று உட்கொண்டு சிருங்கார வனம் போய்ச்சேர்ந்தார்.

அங்கே பிரமதீர்த்தத்தில் மேலைக்கரையில் வடவிருக்ஷத்தடியில் யோகபீடத்தின்மேல் தக்ஷிணாபிமுகராயிருந்த ஆசார்யரைத் தண்டாகாரமாய் விழுந்து நமஸ்கரித்து அஞ்சலிசெய்து பௌஷ்கரஸம்ஹிதையினது ஞானபாதத்தைத் தமக்குபதேசித்தருளும்படி வேண்டிநின்றார். ஆசார்யர் 'ஓம்' என்று சொல்லி மூன்றுமுகூர்த்தநேரம் அவரைப் பார்த்துச் சாக்ஷுஷீதீக்ஷைசெய்து 'உமாபதிசிவன்' என்று தீக்ஷாநாமஞ்சூட்டிப் பௌஷ்கரத்தின் ஞானபாதத்தை உபதேசித்தருளினார். இதன்மத்தியில் சூத்திரனுடைய கஞ்சியைக் குடித்தபடியால் பூஜைக்கர்ஹரல்லரென்று தீக்ஷிதர்கள் அவரை விலக்கிவிட்டார்கள். சிவானுபூதிப் பெருஞ்செல்வராகிய உமாபதிசிவாசார்யர் அதனைத் தெரிந்து பத்தினியாரோடு 'பார்த்தவனம்' என்னும் கொற்றங்குடியை அடைந்து தம்மை அடுத்த பரிபக்குவ சீடர்களுக்குப் பதிபசுபாச திரிபதார்த்தசித்தாந்தமாகிய சிவ ஞானத்தை உபதேசித்துக்கொண்டிருந்தார்.

---

4. ஆசார்யர் மூன்றுதரம் கஞ்சியைக் கையிலேற்று உட்கொண்ட பொழுது அவரது முழங்கைவழியே வழிந்தசேடத்தை உமாபதிதீக்ஷிதர் தாமேற்று உட்கொண்டாரென்பது சைவாதீனங்களில் அநுபவதேசிகர்களது பரம்பரையில் வழங்கிவருகின்றது. ஈண்டுப் புராணத்தில் பிரௌடிவாதத்தால் வேறுபடக் கூறிற்றாயினும் வழிந்த சேடத்தை வாங்கி உட்கொண்டாரென்பதே உசிதமென்பது கருத்தாகக் கொள்க. இது तद्भुक्तशेषैः उदरं प्रपूर्य 'அவராலுட்கொள்ளப்பட்டதனது சேடங்களால் வயிற்றை நிரப்பி' என்று ராஜேந்திரபுரமான்மியத்தில் குறிப்பிக்கப்படுமாற்றாலும் குறிக்கொண்டுணர்க.

அங்கே 'யோகியாய் வந்த உமக்கு நான் பத்தினியென வேறிருத்தலினால் பலமென்னை? எனக்கு முக்தி தந்தருளல் வேண்டும்' என்று பிரார்த்தித்த பத்தினியார்க்கு அதற்குரிய ஸம்ஸ்காரங்களைச் செய்து முக்தி கொடுத்தருளினார்.

அதன்பின் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜருக்குப் பாகசாலைக்கு உபயோகமாகவும், அவரது ஆஜ்ஞையினால் கொற்றங்குடி உமாபதிசிவாசார்யரது பாகசாலைக்கு உபயோகமாகவும் அனுதினமும் விறகு கட்டு கொண்டுவந்து கொடுத்தும், ராஜராஜர் அனுதினமும் கொடுத்துவரும் பிடிக்காசினால் போஷிக்கப்பெற்றும் பணிபூண்டு சேவித்து, ஒருநாள் கொள்ளிடம் பெருகினமையினால் விறகுப் பணி தடைப்பட மறுநாளும் உலர்ந்தவிறகு கிடையாமையால் தனது வீட்டிலுள்ள மரக்கட்டைகளைப் பிரித்து இரட்டிப்பங்கு விறகு கொண்டுவந்து கொடுத்தும் அரும்பணியில் தலைநின்ற பரிபக்குவசீடனாகிய பெற்றான்சாம்பானுக்கு ''அடியார்க்கெளியன் சிற்றம்பலவன் கொற்றங்-குடியார்க்கெழுதிய கைச்சீட்டுப்படியின்மிசைப் பெற்றான் சாம்பானுக்குப் பேதமறத் தீக்கை செய்து முக்தி கொடுக்க முறை'' என்று ராஜராஜர் பிராமணராய் வந்து கொடுத்த சீட்டுக்கவியை உமாபதி சிவாசார்யரிடத்தில் கொண்டு வந்து ஸமர்ப்பிக்க, அவர் உடனே அவனுக்குச் சாக்ஷுஷதீக்ஷை செய்து முக்திகொடுத்தருளினார். அதுகண்டு உண்மை உணராமல் பெற்றான் சாம்பானது மனைவி 'ஸ்வாமீ, யாதுமபராதமில்லாமலிருக்க எனது பர்த்தாவைத் தஹித்துவிட்டீர், நான் அவனையின்றி வாழமாட்டேன். என்னையும் தஹித்துவிடும்' என்று கேட்டாளாக. 'அவனுக்கு முக்தியைக் கொடுத்தோம், நீ வருந்தாதே. உன்னைக் கடவுள் பாதுகாப்பார்' என்று ஆசார்யர் அருளிச்செய்ய, அதில் நம்பிக்கை பிறவாமல் அவள் பிச்சபுரமென்னும் ஸமீபஸ்தலத்தில் அந்நாள் அரசுபுரிந்திருந்த வீரவர்மா என்னும் சோழனிடத்திற்போய் முறையிட்டாள். அரசன் கோபத்தோடு மந்திரிமார்கள் சூழவருவானாக. அவனது வரவை உமாபதிசிவாசார்யர் ஞானதிருஷ்டியினால் உணர்ந்து அரசனுக்கு நம்பிக்கை வரச்செய்தல் வேண்டுமென்று ஆலோசித்து, 'நம்முடைய பாததீர்த்தத்தை உட்கொண்டு வளர்ந்த முள்ளங்கத்தரிச்-

செடி இருக்கின்றதே! அதற்கு அரசன் பார்க்க முக்தி கொடுத்தருள்வோம்' என்று துணிந்து சிவத்தியான தற்பரராயிருந்தார். அரசனும் வந்து ஆசார்யரை விநயத்தோடு வணங்கிநின்றானாக. ஆசார்யர் அம்முள்ளங்கத்தரிச்செடியை சிவதீக்ஷையினாலே மானஸமாக ஸம்ஸ்கரித்துத் திருக்கண்ணினாலே நோக்கியருளினார். அதிலிருந்து ஓர் ஜோதி தோன்றியது. அது தோன்றவே செடிவடிவம் மறைந்தது. அச்சோதியினின்றும் ஓர் புருஷன் தோன்றி உமாபதி சிவாசார்யரைச் சிரசின்மேல் அஞ்சலிசெய்து வணங்கி நின்றான். 'நீ யார்? உன்னுடைய விருத்தாந்தத்தைச் சொல்லுக' என்று ஆசார்யர் அவனுக்குக் கட்டளையிடத் 'திருக்காளத்தியிலே தேவரீர் முன்னவதாரத்தில் சிவகோசர சிவாசார்யருக்குப் புத்திரராகிய திரிலோசன சிவாசார்யராய்க் காளத்தியப்பரைப் பூஜித்துக் கொண்டிருந்தீர். அப்பொழுது ராமன் கிருஷ்ணன் என்னும் கோயிற்பரிசாரகர்கள் இருவருள் ராமன் முள்ளங்கத்தரிக்காயை நெய்யிற்பொரித்த பொரிக்கறியோடுகூடிய மஹா நிவேதனத்தை ஸன்னிதியில் கொண்டுவந்து வைத்திருந்தான். அதனைக் கிருஷ்ணனாகிய நான் ஸ்வாமிக்கு நிவேதிக்கப்படுதற்கு முந்திப் பசிமிகுதியினால் உட்கொண்டுவிட்டேன். தேவரீர் உடனே 'நீ முள்ளங்கத்தரிச்செடியாய்ப் பிறக்கக்கடவாய்' என்று சபித்தருளினீர். அடியேன் மிகவருந்தி 'எப்பொழுது சாபவிடுதலை பெறுவேன்' என்று தேவரீரைப் பிரார்த்தித்து நின்றேன். 'நான் அடுத்த அவதாரத்தில் சிதம்பரத்தில் தில்லைவாழந்தணர்களுள் வந்தவதரித்துச் சிரௌத மார்க்கத்தால் ஸ்ரீமந் நடராஜராஜரைப் பூஜித்து அதன்மேல் ஞானபாதத்தைக் கைக்கொண்டு பார்த்தவனமென்னும் கொற்றங்குடியில் வசிப்பேன். அங்கே நீ முள்ளங்கத்தரிச் செடியாய் வந்து பிறப்பாய். அப்பொழுது சாபம் நீக்கி முக்தியும் தந்தருள்வேன்' என்று தேவரீர் அருளிச்செய்தீர். தேவரீர் திருவருளால் அவ்விதம் சாபம் நீங்கி முக்தியும் பெற்றேன்' என்று கூறி அந்தப்புருஷன் அந்தர்த்தானமடைந்தான். அதுகண்டு எல்லாரும் ஆச்சர்யமடைந்து 'தேவரீர் சிவபெருமானே!! எம்மையெல்லாம் உய்யக்கொள்ளும் பொருட்டு இங்ஙனம் வந்து அவதரித்தருளினீர்'' என்று வணங்கி நின்றார்கள். பெற்றான்சாம்பானு-

டைய மனைவியும் 'ஏழை அறியாமையினால் சொல்லியதைப் பொறுத்தருளல்வேண்டும்' என்று ஆசார்யரை வணங்கிக் கேட்டாள். ஆசார்யரும் வீரவர்மசோழனைப் பார்த்து 'இவளது ஜீவனத்தின்பொருட்டு நிலங்களை மானியமாக விட்டுக்கொடுக்கக்கடவாய்' என்று ஆஞ்ஞாபிக்க, அரசனும் 'அங்ஙனம் செய்வேன்' என்று ஆசார்யரை வணங்கி அனுமதி பெற்றுக்கொண்டு பிச்சபுரம்போய்ச் சேர்ந்தான்.

அதன்பின் சைவசித்தாந்தபாரகராகிய உமாபதி சிவாசார்யர் வடமொழியில் பௌஷ்கரஜ்ஞானபாதத்துக்குப் பாஷ்யமும், தமிழில் நாநாவிதமாகிய ஸித்தாந்தநூல்களும் இயற்றி அவற்றைச் சீடர்களுக்குப் பாடஞ்சொல்லிக்கொண்டு வந்தார். இதன்மத்தியில் ஒருகால் சிதம்பரத்தில் மஹோத்ஸவகாலம் வரத் 'தீக்ஷிதர்களாலே விலக்கிவைக்கப்பட்ட நான் உம்முடைய மஹோத்ஸவத்தை எவ்வண்ணம் தரிசிக்கமுடியும்' என்று உமாபதி சிவாசார்யர் நடராஜராஜரை வேண்டிக்கொண்டனர். ராஜராஜரது திருவருளினால் 'தீக்ஷிதர்களெல்லாரும் சேர்ந்து உன்னை அழைக்க வருவார்கள், நீ வருந்தாதே' என்று ஓர் அசரீரிவாக்கு எழுந்தது. துவஜாரோஹண ஸமயத்தில் தீக்ஷிதர்களெல்லாரும் சேர்ந்து கொடியை ஏற்ற மிக முயன்றும் அக்கொடி நிலத்தைவிட்டு ஏறாமலிருந்தது. அதுகண்டு அவர்களெல்லாரும் 'கொடி ஏறாமலிருக்கின்றதே! இதில் செய்யற்பாலது யாது? தயாநிதியாகிய தேவரீர் அருளிச்செய்க' என்று பிரார்த்திப்பார்களாய் உயிர்துறக்கும்படி முயன்றார்களாக. ராஜராஜர் ஓர் பிராமணராய் வந்து, 'உத்ஸவாசார்யர் முதலாக எல்லாரும் கொற்றங்குடியிற்போய்த் தீக்ஷிதேந்திரனாகிய உமாபதியை அழைத்துக் கொண்டு வாருங்கள். சீக்கிரம் கொடியேறிவிடும்' என்று அருளிச்செய்து மறைந்தருளினார். அப்பொழுது தீக்ஷிதர்களெல்லாரும் 'உமாபதிசிவனால் சித்ஸபேசர் எங்களுக்குத் தரிசனம் கட்டளையிட்டருளினார்' என்று வியந்து கொற்றங்குடியை அடைந்தார்கள். அவர்களை உமாபதிசிவாசார்யர் குசலப்பிரச்சினம்பண்ணி அவர்களது வரவிற்குக் காரணம் கேட்டருள, அப்பொழுது தீக்ஷிதர்கள் 'கொடி ஏறும் பொருட்டுச் சித்ஸபேசரது ஆஞ்ஞையினால் உம்மை

அழைக்கவந்தோம். இந்தச் சிவிகையிலேறி வந்தருளல்வேண்டும்' என்று பிரார்த்தித்தார்கள். அதற்கு உமாபதிசிவாசார்யர் 'சிவிகையோ என்னால் முன் கைவிடப்பட்டதாயிற்றே!! அது எற்றிற்கு? முனீசுவரர்களே, உங்களோடு நடந்துவருகின்றேன்' என்று சொல்லிப் புறப்பட்டுத் துவஜாரோஹணசந்நிதியை அடைந்து சித்ஸபேசரைப் பணிந்து கொடியின் கண்ணுள்ள விருஷபதேவரை ஏறும்படி வேண்டிக்கொள்வராய்-

ஒளிக்குமிருளுக்குமொன்றேயிடமொன்றுமேலிடிலொன்
றொளிக்குமெனினுமிருளடரா துள்ளுயிர்க்குயிராய்த்
தெளிக்குமறிவுதிகழ்ந்துளதேனுந்திரிமலத்தே
குளிக்குமுயிரருள்கூடும்படிகொடிகட்டினனே.

பொருளாம்பொருளே துபோதேதுகண்ணே
திருளாம்வெளியேதிரவே—தருளாளா
நீபுரவாவையமெலாநீயறியக்கட்டினேன்
கோபுரவாசற்கொடி.

வாக்காலுமிக்கமனத்தாலுமெக்காலுந்
தாக்காவுணர்வரியதன்மையனை—நோக்கிப்
பிரித்தறிவுதம்மிற்பிரியாமைதானே
குறிக்குமருணல்க்க்கொடி.

அஞ்செழுத்துமெட்டெழுத்துமாறெழுத்துநாலெழுத்தும்
பிஞ்செழுத்துமேலைப்பெருவெழுத்து—நெஞ்சழுத்திப்
பேசுமெழுத்துடனேபேசாவெழுத்தினையுங்
கூசாமறகட்டக்கொடி.

என்னும் நாலுசெய்யுள்கொண்ட 'கொடிக்கவி' என்னும் சித்தாந்த நூலைப் பாடிக் கொடியை ஒருவரும் இழுக்காமல் அது தானாகவே ஏறும்படி செய்தருளினார். இவ்வற்புதச் செயலைக் கண்டு தேவகந்தர்வ கின்னரர்களெல்லாரும் புஷ்ப மழை பொழிந்தார்கள். மனிதர்களெல்லாரும் ஆனந்தக் கண்ணீர்மழை பொழிந்தார்கள். அப்பொழுது தில்லைவாழந்தணர்கள்

'தேவரீர் ஆலயத்திற்கு வருதற்பொருட்டும், எங்களுக்குத் தேவரீருடைய சிநேகம் கிடைத்தற்பொருட்டும் ஸ்ரீசித்ஸபாநாயகர் எங்களை உம்மிடத்தில் அனுப்பினார். ஆதலால் தேவரீர் இங்கேதானே எங்களோடு ஒக்க வசித்தருளல்வேண்டும்' என்று பிரார்த்தித்தார்கள். அதற்கு 'நாநாவித தேசங்களிலிருந்து புண்ணிய பரிபக்குவர்களாகிய வெகுபேர் சீடர்கள் என்னிடத்தில் சிவசாஸ்திரங்களைப் படிக்கும்பொருட்டு வந்து காத்திருக்கின்றார்கள். அதன்பொருட்டு நீங்கள் எனக்கு அனுமதி தருதல்வேண்டும்' என்று அவர்கள்பால் அனுமதிபெற்று உமாபதிசிவாசார்யர் பார்த்தவனமென்னும் கொற்றங்குடி வந்துசேர்ந்தார். சிலகாலம் கழிந்தபின் உமாபதி சிவாசார்யர் தம்முடைய சீடர்களுள் சிறந்தவராகிய அருணமச்சிவாயரென்பவரை நோக்கி 'இந்தச் சீடர்களுக்கு நீ பாடஞ்சொல்லக் கடவாய்' என்று அனுமதி தந்தருளினார். அபபொழுது அருணமச்சிவாயர் 'உம்முடைய ஆஞ்ஞையினாலே உமது சரணபங்கஜங்களைச் சிந்தித்துக் கொண்டு அங்ஙனம் செய்கின்றேன்' என்று சொல்லிச் சீடர்களுக்கு ஆசார்யரால் தமிழில்செய்யப்பட்ட சித்தாந்தநூல்களை உபதேசித்துக் கொண்டிருந்தனர். சைவசித்தாந்த சந்தானகுரவராகிய உமாபதிசிவாசார்யரும் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜரது குஞ்சிதபதகமலத்தை மூன்றுவருஷ காலம் ஹிருதயத்தில் இடையறாமல் தியானித்துக்கொண்டு சிவஸமாதி நிஷ்டராயிருந்து சித்திரை மாதத்தில் ஹஸ்தநக்ஷத்திரத்தில் திரயோதசிதிதியில் பிரதோஷசுபவேளையில் ஸச்சிதானந்தகனமாகிய ஸ்ரீமத்குஞ்சித பதநிழலை அடைந்தார்.

இங்ஙனம் காசிவாஸியாகிய பிரமானந்த யதீசுவரர் சங்கர முனிவர் முதலிய சீடர்களுக்குத் தீக்ஷிதேந்திரராகிய உமாபதி சிவாசார்யருடைய சரித்திரத்தை உபதேசித்தருளினாரென்று **சிதம்பரஸாரமென்னும்** இதிஹாசத்தில் வரும் பிரகரணங்களிலொன்றாகிய **'பார்த்தவனமான்மியம்'** என்னும் உமாபதி சிவாசார்ய புராணத்தின்படி ஆசார்யர் பாஷ்யகாரரது இவ்வற்புத சரித்திரஸங்கிரஹம் எழுதப்பட்டது.

कृत्वा कालक्षेपमेवं क्रमेऽस्मिन् तिष्ठत्यायुः पूर्णतां पूर्वमाप।
षट्पञ्चाशद्वत्सरे भद्रमासे रुद्रस्यर्क्षे पादयोगेन्दुवारे॥ 7

स्वकीयकाले नटराजमूर्तिं दिवा समाराध्य सुतादिशिष्यैः।
गत्वा बहिस्तत्र निवेशितां तामान्दोलिकां दन्तमयीं विचित्राम्॥ 8

आरुह्य सौवर्णवृषोर्ध्वदण्डदीपादिपाश्वं गतवत्यमुष्मिन्।
त्रिवेदपारायणमात्तवेदाः क्रमादकुर्वन् सुतशिष्यवर्गाः॥ 9

वीथ्यां वेदज्ञानसंबन्धनामा विप्रो ज्ञानी कश्चिदास्ते सशिष्यः।
वेदं वाद्यं दीपयष्टिं च दण्डं विप्रारूढान्दोलिकां तां स दृष्ट्वा॥ 10

शिष्यान् समाहूय दिवान्ध एष यूयं मनाक् पश्यत सम्यगेति।
इत्यब्रुवत्तस्य वचो यथार्थं ज्ञात्वाथ यानादवरुह्य विप्रः॥ 11

तत्पादयुग्मं प्रणिपत्य पूर्वं तद्भुक्तशेषैरुदरं प्रपूर्य।
तं ज्ञानदातारमसौ प्रबुद्ध्वा तमन्वगात्तत्प्रभृति त्रिवर्षम्॥ 12

ज्ञानोपदेशं स विधाय तस्मै शिष्याय यज्वेन्द्रकुलोद्भवाय।
आचार्यवर्यः परमात्मरूपमवाप जन्मादिविहीनमेषः॥ 13

चिदम्बरप्रान्तविराजमानराजेन्द्रपुर्याह्वयचित्रवन्याम्।
वीराख्यचोलेन विनिर्मितेऽसौ मठालये संवसति स्म शिष्यैः॥ 14

वृत्तान्तमेतदखिलं तदुमापतेस्तु श्रुत्वा नटार्चनपरास्त्रिसहस्रविप्राः।
सर्वे द्वितीयसदसोऽन्तरथो मिलित्वा स्वाहूय तस्य तनयद्वयमब्रुवंस्ते॥ 15

श्रीमूलनाथवृषभध्वजवान् पिताद्य वेदोक्तकर्मसकलं परिवर्ज्य शुद्धम्।
ज्ञान्यङ्घ्रिसेवनपरः प्रविहाय बन्धूंस्तेनोक्तमार्गमवलम्बयति स्म यत्नात्॥ 16

इत्युक्तवत्सु सकलेषु मुनीश्वरेषु पुत्रौ सदस्यवचसा च बबन्धतुस्तौ।
एतत्प्रभृत्यमुमिमास्सुतदारपुत्र्यस्त्वाहूतिभुक्तिनमनैः परिवर्जयन्तु॥ 17

श्रुत्वा मुनीन्द्रवचनानि सुतौ सुशीलावुत्थाय तान् मुनिवरानभिवन्द्य साङ्गम्।
गत्वा गृहं पितृगतिं मनसा स्मरन्तौ तौ मातुरङ्घ्रिकमले बहुधा प्रणम्य॥ 18

मातर्मदीयजनकेऽद्य सदस्यदत्तामाज्ञां शृणु त्वमिति चावदतां क्रमेण।
आहूतिभुक्तिवचनप्रणतिप्रसङ्गं सम्यक् त्यजन्तु दुहितासुतबन्धुवर्गाः॥ 19

इत्युक्तमेभिर्मुनिभिस्सभायां किमुत्तरं तद्वचसो ब्रवीवः।
तथाचरत्वेष विधिर्बलीयान् बद्धा वयं तद्वचसा सदा स्मः॥ 20

अथ कदाचिदुमापतिदीक्षिते नटगृहं विशतीह मुनीश्वराः।
इह हि मा विशतात् त्वमुमापते नटसभामिति ते हि रुषाब्रुवन्॥ 21

परदिने नटराजसमर्चकैः प्रथमकालकृते तु सभां गतैः।
सपदि तत्र निशाकरमौलिनः कनकसंपुटकं न विलोकितम्॥ 22

निष्क्रम्य बाह्ये सकलान् मुनीन्द्रान् समाह्वयामासुरथात्मभृत्यैः।
सर्वेषु चागत्य सभां प्रविश्य तथोपविश्यार्चकमाह्वयत्सु॥ 23

आहूतिमात्रेण नटान्तिमस्थस्ससंभ्रमं देवसभां समेत्य।
कवाटमुद्घाट्य सभाप्रवेशमात्राददृष्टेन्दुललाटपेटी॥ 24

इत्युदीर्य नटपूजकस्तदा यष्टुमन्तरगमत्सभापतिम्।
तेषु भूसुरवरेषु नृत्तिनस्संस्मरत्सु च शरार्णकमन्तः॥ 25

वृद्धः कश्चिदुदेत्य तत्र सदसि श्रीमान् सभेशोऽहमि-
त्युक्त्वोमापतियज्ववृत्तमखिलं प्रोवाच शृण्वन्त्विति।
तद्वाचं मुनिपुङ्गवेषु परया भक्त्याथ शृण्वत्सु तां
बालः कश्चिदथोपविश्य सकलां पत्रेऽलिखद्बुद्धिमान्॥ 26

उमापतिश्चैष महाविवेकी ज्ञानी मदंशो मदनुग्रहेण।
विधिं निषेधं च समं प्रपश्यन् वित्ताद्य विप्राश्चरतीति भूम्याम्॥ 27

सदापि तं यूयमिह प्रसिद्धं न केवलं पश्यत मत्स्वरूपम्।
कैलासगेहस्थित एव पूर्वमसौ ममाज्ञापरिपालकश्च॥ 28

भूमौ विराट्स्वान्तसरोरुहेऽस्मिन् मुनीन्द्रवंशेऽद्य भविष्यसि त्वम्।
इति ब्रुवाणे मयि तत्र चैष प्रणम्य मां खेदमवाप सद्यः॥ 29

खेदं त्यज त्वं भुविजन्मभाजं त्वदुत्तरायुष्यहमेव गत्वा।
त्वां ज्ञानिवर्यं कलयामि गच्छ पूर्वं यथा सुन्दरभक्तवर्यम्॥ 30

इति मम वचनेषु प्रत्ययादेष विप्रश्श्रुतिशिरसि निगूढज्ञानरूपी महात्मा।
अमुमथ मतिहीनस्स्वाश्रमाचारशून्यस्थितिधरणिसुरेन्द्रा मा वदध्वं कदापि॥ 31

मल्लिङ्गपेट्यद्य ममाज्ञयैव मद्रूप्युमापत्यमलाश्रमे सा।
वसत्यमुं ज्ञानिनमेत्य सर्वे पृष्ट्वा समागच्छत तां गृहीत्वा॥ 32

इत्युक्त्वान्तरधात् सभापतिरयं तेऽमी मुनीन्द्रास्तदा
गत्वैवास्य मठालयं प्रति वयं दृष्ट्वैव तं ज्ञानिनम्।
भक्त्यानम्य पदाम्बुजं नटपतेरुक्त्वा वचस्सांप्रतं
पृष्ट्वा लिङ्गवरं तदुक्तवचसस्स्वालोचयामः परम्॥ 33

इत्थं समालोच्य मुनीश्वरास्ते राजेन्द्रपुर्याह्वयचित्रवन्याम्।
विराजति श्वेततटाकतीरे मठे वसन्तं सह शिष्यवर्गैः॥ 34

उमापतिं प्राप्य नमांसि कृत्वा महापराधा वयमित्यवोचन्।
सभेश्वरोक्त्या भवतः प्रभावमद्यैव विद्मः परमात्मवेदिन्॥ 35

इति ब्रुवाणेषु मुनीश्वरेषु किमर्थमत्रागतमित्युवाच।
रात्रौ सभान्तस्स्थितलिङ्गपेटी न दृश्यतेऽद्येति तमूचुरेते॥ 36

क याति पेटीति विचार्यमाणे सभापतिर्वृद्धतनुं प्रविश्य।
मल्लिङ्गपेट्यद्य मठान्तरास्ते **सोमापते**रित्यवदच्च पश्चात्॥ 37

काहं क लिङ्गं क सभा क पेटी क यूयमानन्दनटेशतुल्याः।
अहं न जानामि तथापि पेटीमन्वेषयामीत्यवदत्तदग्रे॥ 38

तदैव पूजागृहमेत्य पश्यन् दृष्ट्वाद्य पेटीति महानथोक्त्वा।
उद्घाट्य पेटीं प्रसमीक्ष्य लिङ्गं तां बन्धयित्वा प्रददौ स तेभ्यः॥ 39

आदाय लिङ्गं त्रिसहस्रविप्रास्सभालयं प्राप्य निधाय पेटीम्।
तदादिनित्यं परिपूज्य लिङ्गं सुखं वसन्ति स्म सभेशमुख्यान्॥ 40

शुभ्राक्षरक्षाद्विजवस्त्रचित्तश्शुभ्रं प्रबोधं च विवर्धमानः।
शुभ्राश्च कुर्वन् स्वगतान् जटावान् शुभ्रे मठान्ते शुशुभे स योगी॥ 41

प्रातस्स्नायी निर्गुणब्रह्मदृष्टिरह्नो मध्ये लिङ्गमूर्त्यर्चकोऽभूत्।
भुक्तेः पश्चाद् ग्रन्थनिर्माणबुद्धी रात्रौ नित्यं काण्डयुग्मोपदेष्टा॥ 42

उमापतिपदाम्बुजे कृतमतिस्स**दोमापती** रमापतितनूभवे स्थिरधियां जनानां सदा।
परावरमुपादिशन् भवमहाम्बुधेस्तारकं ह्यवर्तत मठालये नटकटाक्षपात्रं मुनिः॥ 43

कांस्याब्जघण्टा श्रुतिवेणुवीणावाद्यस्तुतिर्द्राविडवेदघोषैः।
सहार्चनं नृत्तपतेश्च देव्या लिङ्गस्य यन्त्रस्य चकार नित्यम्॥ 44

पातञ्जलस्यास्य महोत्सवादिसूत्रस्य **नृत्तेशसहस्रनाम्नाम्**।
चकार भाष्यं नटराजमूर्तेर्मन्त्रस्तवान् **यन्त्रविधानटीकाम्**॥ 45

नमकचमकभाष्यं संहितायाश्च वायोर्विवृतिमथ चकार श्रीशिवप्रेरितोऽसौ।
पशुपतिगिरिजादेः कर्षणाद्यष्टसु प्राङ्मुनिकृतमहतीनां **संहितानां** च **वृत्तिम्**॥ 46

अन्तेवसत्तान्त्रिकसार्वभौमाः केचित् कदाचित्तमुपेत्य मन्दम्।
प्रदक्षिणस्तोत्रनमांसि कृत्वा विज्ञापयामासुरिदं हृदिस्थम्॥ 47

शैवागमान्तर्गतपौष्करस्य **वृत्तिं** कुरुष्वेत्यवदन् पुरस्तात्।
तद्वाचमाकर्ण्य मठाधिपस्तदालोचयामीत्यवदत् स पश्चात्॥ 48

तदादिमासत्रयमेवमूचुः पुनः पुनस्तं गुरुनाथमेत्य।
ततस्तुरीयस्य च **पौष्करस्य ज्ञानाख्यपादस्य** चकार **वृत्तिम्**॥ 49

त्रिषष्टिभक्ताग्र्यपुराणसारमुखान् प्रबन्धान् दशपञ्च विद्वान्।
चकार च **द्राविडभाषयासौ** लोकोपकाराभिरतो महात्मा॥ 50

विप्रः कश्चिदुमार्द्धविग्रहपदद्वन्द्वाम्बुजार्चापरो
वेदाद्यम्बुधिपारगोऽपि नियमात् ब्रह्मात्मना संस्थितः।
मान्यस्सर्वजनैस्स्वधर्मनिरतो **मध्यार्जुने** संवसन्
कैश्चित् पापवशैः पुनर्जनिमगाद्वौर्याश्रमे मङ्गले॥ 51

जात्या नीचो नाममात्रेण **सूतो** बुद्ध्या ज्ञानी चर्यया **नन्दतुल्यः**।
शक्त्या योद्धा वर्ष्मणा कामरूपो वाचा मौनी त्यक्तवृत्तिर्बभूव॥ 52

गतवति चरणायुष्यात्तनिद्रे कदाचित् स्वगृहनियततल्पे पञ्चमे **सूत**नाम्नि।
नटपतिरमुमेत्योत्थाप्य सूतत्वमेतत्प्रभृति मम निवासक्षेत्रमापद्य नित्यम्॥ 53

स्नानं **व्याघ्रह्रदे** कुरु प्रतिदिनं भस्माक्षमालां धर
वीथ्यां मन्दमुपेत्य **शक्रहरितः** प्रादक्षिणं कुर्वथ।
नित्यं मद्धविषे च पाचकवशे यच्छ स्वकाष्ठावली-
रित्युक्त्वान्तरधात् सभापतिरयं नीचः प्रबुद्ध्वास्मरत्॥ 54

परदिनप्रभृति स्वपुरादयं नटपतेः पुरमेत्य च नित्यशः।
भगवदुक्तविधिं सकलं क्रमादनुससार बहूनि दिनानि सः॥ 55

सूते कदाचिद्वनमध्यमेत्य छित्वायुधेनैव सुशुष्ककाष्ठम्।
बद्ध्वा लताभिश्शिरसा च वोढ्वा क्षेत्रं समागच्छति मार्गमध्ये॥ 56

सूतं समेत्य तरसात्तकषायवासा नृत्तेश एव पदजातवपुर्गृहीत्वा।
त्वं श्वः प्रभृत्यनुदिनं तदुमापतेस्तु काष्ठं ददेति हविषः पचनादुवाच॥ 57

परदिनादि यथापुरमन्वहं वनमुपेत्य महासिविभेदितम्।
बहुलकाष्ठमनार्द्रमुदूहयन् मठमहानसपाय ददावसौ॥ 58

एवं सूतः पञ्चपञ्चाशदब्दान् काष्ठं दत्त्वोमापतिर्ज्ञानितृप्तेः।
अहन्येकस्मिन् वृष्टिभिः क्लिष्टदेहो नादात् काष्ठं मन्दतामाप पाकः॥ 59

मठाधिनाथस्तु शिवार्चनान्ते निवेदनान्यानयतेत्यवोचत्।
आहूतिमात्रेण महानसस्थो निधापयामास हविः प्रधानम्॥ 60

शेषं सर्वं शीघ्रमद्यानय त्वं त्वित्युक्त्वा तं प्रेक्षमाणे मुनीन्द्रे।
वक्ष्ये पश्चादद्य पूजासमाप्तिः कार्येत्युक्त्वारालिकोऽवाप गेहम्॥ 61

समाप्य पूजां सह शिष्यवर्गैर्भुक्त्वासनं तद्गतवत्यमुष्मिन्।
आरालिकस्तं गुरुमेत्य भक्त्या कृताञ्जलिः प्राह विलम्बहेतुम्॥ 62

नीचः कश्चिदुमापते तव पदाम्भोजं हृदब्जे स्मरन्
सूतो नाम नरस्स्वधर्मनिरतः पञ्चोनषष्टीस्समाः।
शुष्कं काष्ठमुदूह्य मन्मठवरं संप्राप्य दत्ते स्म य-
स्सोऽस्मिन् वर्षभिया दिने तु भगवन्नायाति नन्दोपमः॥ 63

नीचे तस्मिन् श्वः प्रभाते मठान्तं प्राप्ते तं त्वं त्वानय प्राङ्मदन्तम्।
इत्युक्त्वा तं प्रेषयामास विप्रो भृत्यस्सोऽयं तद्वचस्येव तस्थौ॥ 64

सूते परस्मिन् दिवसे स्वगेहाद्वनं समागत्य तरुं विभिद्य।
सार्द्रं च काष्ठं द्विगुणं गृहीत्वा मठालयं प्राप्तुमुपागतेऽस्मिन्॥ 65

यतिवरतनुमाप्तश्शंकरो मार्गमध्ये स्वकरलिखितपत्रं किञ्चिदस्मै प्रदत्वा।
त्वमिदमधिकभक्त्या स्वामिने यच्छ शीघ्रं तदनु मुनिकटाक्षैर्मत्परं प्राप्स्यसीति॥ 66

उक्त्वाथान्तर्धिमाप प्रभुरतिमहिमा शम्भुराकाशमध्ये.
नीचो गत्वा मठान्तं शिरसि विनिहितं द्वैगुणं काष्ठभारम्।
त्यक्त्वा भूमौ मठान्ते पचनकृतधिपं विप्रमाहूय मन्दं
पत्रं दत्वा तदस्मै मुनिवरकरयोर्यच्छ चेत्येनमूचे॥ 67

आदाय पत्रं गुरुनाथहस्ते दत्वाद्य नीचेन विनीतिभाजा।
प्रदत्तमेतत्परिपश्यतामित्यवोचदार्यस्तदपश्यदादौ॥ 68

तत्पत्रमाघ्राय निधाय मस्ते हृदम्बुजे नेत्रयुगे महात्मा।
दृष्ट्वा पपाठेश्वरहस्तपङ्केरुहेण दत्तं लिखितं पुरस्तात्॥ 69

उमापते भक्तविधेय-नामा नटोऽहमद्यत्वमिदं प्रदृष्ट्वा।
त्वच्छक्तिपातादमुमन्त्यजातिं सूतं कुरुष्वाद्य विमुक्तिभाजम्॥ 70

इत्थं सभेशवचनं परिगृह्य मूर्ध्ना चानाय्य नीचमतिधीरमुदारभावम्।
दृष्ट्वा स्वशक्तिपतनात् परमात्मतेजो नीचं स्म वेशयति बोधवतां वरिष्ठः॥ 71

सूतस्य दारसुतबन्धुजनाश्च सर्वे वृत्तान्तमेतदखिलं वचसो जनानाम्।
श्रुत्वा मठाधिपतिमेत्य महन् द्विजेन्द्र सूतोऽगमत् क भवदङ्घ्रिसरोजभक्तः॥ 72

मुक्तिं गतो निर्मलचित्तभाक् स भक्तश्शिवे तत्कृपयान्त्यजन्मा।
किमद्य कर्तव्यमिति ब्रुवाणे मुनीश्वरे चोलमहीपमापुः॥ 73

श्रुत्वा चोलस्तैस्समं प्राप्य नाथं भक्त्या नत्वा सूतवृत्तान्तमेतत्।
किञ्चिज्जाने त्वं वदस्वाद्य सर्वं चेत्युक्त्वान्ते तिष्ठति स्म स्वभक्तैः॥ 74

तत्पुत्रपत्न्यादिजनैश्श्रुतं यत् त्वयाद्य नैव प्रबलैश्च पुण्यैः।
अवाप मुक्तिं परमां स सूत इति ब्रुवन् ध्यानपरो बभूव॥ 75

शृणुष्व मद्वाक्यमिदं महात्मन्नन्यं तथैवाद्य जनं प्रकुर्याः।
इत्युक्तवत्यात्तभयेऽपि चोले न चित्तशुद्ध्यन्वितभक्तिभाजः॥ 76

तथापि मद्गेहपुरः प्रदेशे स्थितश्च मह्यं प्रददौ तरुर्यः।
वार्ताकशाकं च दिने दिनेऽसौ तं मुक्तिभाजं प्रकरोमि पश्य॥ 77

इत्युक्त्वा परमात्मविन्मुनिवरो वार्ताकवृक्षान्तिमात्
शक्त्या वीक्ष्य तरुं परात्महृदयो ज्योतिर्गतं तं व्यधात्।
पश्यत्स्वेषु जनेष्वसौ तरुवरो भस्मावशेषो ह्यभूत्
ते सर्वेऽपि महात्मनश्चरणयोर्नत्वा स्म तिष्ठन्त्यमी॥ 78

सूरेश्वरो नाम मुनिर्महात्मा वार्ताकवृक्षादुदभूत्तदेव।
दृष्ट्वा मुनिं तत्पदयोः प्रणम्य स्तुत्वाथ चित्रं स्वमुदन्तमूचे॥ 79

आमूलाग्रसुकण्टकान्वितमहद्वार्ताकवृक्षाधरे
श्रीमान् वत्समुनिः पुरा किल तपः कृत्वा गिरीन्द्रं गतः।
अन्योऽस्मिंस्तपति ह्यसौ तरुतनुं यात्वित्ययं शप्तवा-
नज्ञात्वा तदहं मखीश्वरमहंस्तद्वृक्षमूले शुभे॥ 80

तप्त्वान्येन महात्मना श्रुतमिमं शापं प्रबुद्ध्वा तदा
वत्साख्यं मुनिमाप्य वन्द्यचरणे पृष्टश्च शापो मया।
आप्त्वाप्यस्य तरोस्तनुं मुनिवरज्ञानी क्षणाद्भस्मसा-
द्भूत्वा तत्क्षण एव विप्रतनुतां प्राप्यास्य मन्त्रस्मृतेः॥ 81

स्वशिष्यवृन्दरक्षणेषु बद्धकङ्कणस्य वै कदाचिदस्य भक्तिशाल्युमापतेर्मखीशितुः।
मनूपदेशतो जनास्स्वपूर्वपुण्यपक्वतस्सलोकतां समीपतां सरूपतां प्रपेदिरे॥ 98

अन्तेवासिष्वन्तिमः कुम्भमाषश्शम्भोरङ्घ्रिं तत्पदं ध्यायमानः।
आर्यादासं पञ्चवर्णं जपित्वा कैलासाद्रिं प्राप देहान्तिमेऽसौ॥ 99

अनुदिनमभिजित्सु स्वं प्रपश्यत्खगेशत्वमुपगतवतेऽस्मै योगिवर्याय सोऽयम्।
शिवमनुमुपदिश्य प्रत्यहं तज्जपात्तं प्रमथपतिनिवासं प्रापयामास शैलम्॥ 100

आचार्याज्जातबोधा भुवि सुखमखिलं प्राप्य देहावसाने
सायुज्यं केचिदापुः परमशिवतनौ चित्तशुद्ध्या महान्तः।
केचित् सौवर्णसंसत्प्रभवशिखिमहाज्योतिरापुस्स्वशिष्याः
केचित् ब्रह्मत्वमापुस्स्वकृतसुकृततः क्षत्रविड्विप्रशूद्राः॥ 101

स्वमुक्तिकालं नटराट्कटाक्षैर्ज्ञात्वा कदाचित् तमुमापतिस्सः।
स्वपीठमारोपयितुं सुशीलं कञ्चित् समालोचयति स्म शिष्यम्॥ 102

शिष्येष्वेकं स्वामिनाथाह्वयन्तं पद्भ्यां जातं पण्डितं ज्ञानवन्तम्।
स्वस्मिन् पीठे स्थाप्य पट्टाभिषेकं कृत्वा ब्रह्मध्यानचित्तो बभूव॥ 103

चतुस्सहस्रेषु गतेषु वर्षेष्वस्मिन् कलावीश्वरवत्सराद्ये।
उमापतिर्नाम महान् मुनीन्द्रो ब्राह्मं परंज्योतिरवाप शान्तम्॥ 104

श्रुत्युक्तकर्माचरतस्तनूजश्श्रुत्यन्तविज्ञानसुनिश्चितार्थः।
श्रुत्यन्तविश्रान्तपरात्मदृष्टिश्श्रुत्युक्तनामा श्रुतिगोचरोऽभूत्॥ 105

छन्दोगवंशोद्भवमौक्तिकाय नृत्तेशपादाब्जहृदम्बुजाय।
विचित्रचारित्रमहामहिम्ने नमोऽस्त्वथोमापतिशर्मणे नः॥ 106

नानादिगाम्नायशरत्स्वतीता स्वस्मिन् कलौ षष्टिसमादिमाब्दे।
साक्षात्कृतज्योतिरुमापतेस्सुचरित्रमेतद्ग्रथितं यथावत्॥ 107

औमापत्यचरित्रमद्भुततरं श्लोकैश्शतेनाङ्कितं
भक्त्या विट्पदभूश्च बाहुजनिमा विप्रो यतिर्वान्वहम्।
प्रागास्यो भसिताक्षमाल्यविलसद्धर्मा शुचिर्यः पठेत्
सोऽद्यैवाखिलसौख्यमाप्य चरमे मुक्तिं प्रयाति ध्रुवाम्॥ 108

॥ इति श्रीमद्दहरविद्योपासकशिवानन्दनाथदीक्षितविरचितः
श्रीराजेन्द्रपुरमाहात्म्यं नाम श्रीमदुमापतिशिवाचार्यविजयः संपूर्णः॥

ராஜேந்திரபுர மான்மியம்

என்னும் ஸ்ரீமதுமாபதி சிவாசார்ய புராணத்தினது ஸங்கிரஹம்*

தில்லைவாழந்தணர்களுள் சந்தோகவம்சத்தில் வேதவேதாங்க-முதலிய ஸகலசாஸ்திரங்களிலும் வல்லவராகிய நடராஜதீக்ஷிதர் என்பவர் ஒருவரிருந்தார். அவருக்கு ஒரு புத்திரர் வந்தவதரித்தார். அபபொழுது புத்திரப்பேற்றிற்குரிய ஸகலவைதிக-கர்மங்-களையும் செய்து அவருக்கு உமாபதிதீக்ஷிதர் என்று நாமகரணஞ்-செய்தார்கள். புத்திரருக்குப் பிதா வேதம் புராணம் அங்கங்கள் ஸ்மிருதி முதலிய ஸகலகலைகளையும் ஓதுவித்து அவற்றின்-கண்ணே அவரை நிபுணராக்கிவைத்தார். உமாபதிதீக்ஷிதர் உரிய-காலத்திலே விவாஹம்செய்து இரண்டு புத்திரர்களையும் ஒரு புத்திரியையும் பெற்றார். அவர் வேதபாரங்கதராயிருந்து ஸகல-வைதிக யஜ்ஞங்களையும் செய்துவரவே அவருக்கு ஐம்பது வயதாயிற்று. அதன்மேல் ஐம்பத்தாறாவது வயதில் புரட்டாசி மாசத்தில் திருவாதிரை நக்ஷத்திரத்தில் சோமவாரத்தில் வியதீபாத யோகத்தில் அவருக்குச் சித்ஸபையில் பூஜைமுறை வந்துசேர, அவர் மத்தியான்ன பூஜையை முடித்துக்கொண்டு தந்தச்சிவி-கையின்மேலேறிக் கொண்டு ஸ்வர்ணமயமாகிய விருஷபத்-தடியையும் தீவர்த்தியையும் பரிசாரகர்கள் பிடித்துவரப், புத்திரர்-களும் சீடர்களும் பக்கத்திலே வேதபாராயணம் செய்து வரத் தமது திருமாளிகையை நோக்கித் திருவீதியில் வருவாராயினர்.

---

* Pp. 137-49, Introduction to *Pauṣkara Saṃhitā* (Jñānapāda), Chidambaram, 1925.

1. **பார்த்தவனமான்மியத்தில்** உமாபதிதீக்ஷிதருடைய பிதாவின்பெயர் சம்புதீக்ஷிதரென்று சொல்லி இங்கே **ராஜேந்திரபுரமான்மியத்தில்** நடராஜ தீக்ஷிதரென்று அவருக்குப் பெயர் கூறியது ஒன்றிற்கொன்று விரோத-மாயிற்றன்றே எனின், ஒருவர்க்கே ஸம்ஸ்காரநாமம் ஒன்றும் வழக்க-நாமம் ஒன்றுமாக இருபெயர் வழங்கப்படுவது உலகத்தில் காணப்-படுதலின் அதுகொண்டு விரோதமில்லை என்பது தெளிக.

அப்பொழுது தமது சிஷ்யர்களோடு வீதியில் ஒருபக்கத்திலிருந்து மறைஞானஸம்பந்த சிவாசார்யர் தீவர்த்திமுதலிய வரிசைகளோடு சிவிகையில் வருகின்ற உமாபதி தீக்ஷிதரை நோக்கித் தமது சீடர்களை விளித்துப் 'பகற்குருடன் செல்லுகின்றான்; பார்மின்' என்று அருளிச்செய்தார். அங்ஙனம் ஆசார்யர் அருளிச்செய்தது உண்மை என்று கண்டு உமாபதிதீக்ஷிதர் சிவிகையை விட்டிறங்கி அவரது இரண்டு திருவடிகளிலும் வணங்கி அவர் உட்கொண்ட உணவினது சேடங்களால் தமது வயிற்றை நிரப்பி அவரை ஞானாசார்யராக மதித்து மூன்றுவருஷம் காத்திருந்தார். அதன்மேல் தீக்ஷிதேந்திரகுலத்தில் உதித்த பரிபக்குவராகிய அவருக்கு ஞானோபதேசம் செய்து ஆசார்யவர்யராகிய மறைஞானஸம்பந்தசிவாசார்யர் பரசிவஸாயுஜ்யத்தை அடைந்தார். அதன்பின் உமாபதிசிவாசார்யர் சிதம்பரத்தின் தென்கீழ்த்திசையதாகிய "ராஜேந்திரபுரம்" என்னும் கொற்றங்குடியில் தம்பொருட்டு வீரவர்மசோழனால் கட்டப்பட்ட மடாலயத்தில் சீடர்களோடு வசித்தார்.

இதன்மத்தியில் தில்லைவாழந்தணர்கள் உமாபதிசிவாசார்யரது இந்த விருத்தாந்தத்தைக் கேள்வியுற்றுத் தேவஸபையில் பொதுக்கூடி அவருடைய புத்திரர்களாகிய ஸ்ரீமூலநாத தீக்ஷிதர் விருஷபத்துவஜ தீக்ஷிதர் என்னும் இருவரையும் அழைத்து 'உங்களுடைய பிதா தம்முடைய வைதிககர்ம முழுதையும் கைவிட்டு ஞானிபாதத்தைச் சரணாகதி அடைந்து பந்துக்களையும் கைவிட்டு அந்த ஞானியினால் சொல்லப்பட்ட மார்க்கத்தைக் கைக்கொண்டனர். ஆதலால் இனிமேல் அவரை அழைத்தலையும் அவரோடுண்ணுதலையும் அவரை வணங்குதலையும் புத்திரரும் புத்திரியும் பத்தினியுமாகிய நீங்கள் கைவிடக்கடவீர்கள்' என்று கட்டுப்பாடு பண்ணினார்கள். இங்ஙனம் தில்லை வாழந்தணர்களாகிய பொதுவார்கள் கட்டுப்பாடு பண்ணியதைப் பிள்ளைகளிருவரும் தாயாரிடத்தில் வந்து தெரிவித்து அந்தப்பிரகாரம் கட்டுப்பட்டிருந்தார்கள்.

அதன்பின் சிலநாள்கழித்து ஒருநாள் உமாபதி சிவாசார்யர் சிற்ஸபைக்கு வருவாராகத் தீக்ஷிதர்கள் 'நீர் இங்கே பிரவேசித்தல்

கூடாது' என்று அவரை விலக்கினார்கள். அடுத்தநாட்காலையில் பூஜைமுறைகாரர்கள் திருக்கதவம் திறந்து பார்க்கும்பொழுது ''அழகிய சிற்றம்பலமுடையார்'' என்னும் சந்திரமௌளீசுவரர் எழுந்தருளியிருக்கும் பொற்பெட்டகக்கோயில் காணாமற்போயிற்று. அதன்மேல் பூஜைமுறைகாரர்கள் வெளியே வந்து சேவகர்களை அனுப்பித் தில்லைவாழந்தணர்களெல்லாரையும் வருவித்துத் தேவஸபையில் பொதுக்கூட்டப் பொதுவார்கள் பூஜைமுறைகாரரை அழைத்து 'நிகழ்ந்ததென்னை' என்று கேட்கத், திருக்கதவந்திறந்து பார்த்த அளவில் சந்திரமௌளீசுவரரது பெட்டகக்கோயில் காணப்படவில்லை என்பதைத் தெரிவித்து அம்முறைகாரர் பூஜைக்குப் போயினர். அதன்மேல் பொதுவார்கள் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜரைத் தியானித்துப் பஞ்சாக்ஷரத்தை ஜபம் பண்ணினார்களாக. ராஜராஜர் ஓர் விருத்தப்பிராமணராய் வெளிவந்து 'நான் சித்ஸபேசனே' என்று சொல்லி உமாபதிதீக்ஷிதருடைய விருத்தாந்தமுழுதையும் கூறுவாராயினர். அவர் கூறியருளியது முழுதையும் முனீசுவரர்களெல்லாரும் பரபக்தியோடு கேட்பார்களாக. அவர்களுள் ஒரு இளைஞர் அது முழுதையும் ஏடுபிடித்து எழுதுவாராயினர்.

சித்ஸபேசர் கூறியதாவது: ''உமாபதி மஹாவிவேகி; ஞானி; என்னுடைய அம்சன்; என்னுடைய அனுக்கிரஹத்தினாலே விதிவிலக்கு இரண்டையும் ஸமமாகக்கண்டு பூமியில் ஸஞ்சரிக்கின்றான் என்பதை, அந்தணர்களே, அறிந்துகொள்ளுங்கள். அவன் கைலாசத்தில் நமது செம்பொற்றிருக் கோயிலிலே நமது ஆஞ்ஞையை வஹித்து நம்மைப் பிரியாது பணிபூண்டிருப்பவன். அவனைப் 'பூமியிலே சிதம்பரத்திலே தில்லைவாழந்தணர்களது குலத்திலே நீ பிறக்கக்கடவாய்' என்று நாம் கட்டளையிட்டருளினோமாகக், கைலையைவிட்டு மண்ணுலகத்திற்போய்ப் பிறக்கலாமா என்று அவன் துக்கத்தை அடைந்தான். அதுகண்டு 'துக்கிக்காதே, மண்ணுலகிற்பிறந்த உன்னை உனது அபரவயசில் நாம் வந்து சுந்தரனைப்போல ஞானிகளுள் சிரேஷ்டனாக்குவோம்' என்று நாம் அருளிச்செய்தோம். அவன் அதை நம்பி அங்ஙனம் வந்து பிறந்தான். அவன் ஞானஸ்வரூபன், மஹாத்மா,

அவனை மதிமறந்தவன் ஆசார சூன்னியன் என்று. முனீந்திரர்களே, ஒருக்காலும் அவமதிக்காதீர்கள். எனது சிவலிங்கப் பெட்டகக்கோயில் எனது ஆஞ்ஞையினாலே என்னுடைய ஸ்வரூபனாகிய உமாபதியினது நிர்மலமான ஆசிரமத்தில் போயிருக்கின்றது. அவனிடத்தில் எல்லாரும் போய்க் கேட்டு வாங்கிக் கொண்டுவாருங்கள்' என்பதாம். என்று இங்ஙனம் கட்டளையிட்டருளிச் சிற்சபாநாயகர் மறைந்தருளினர்.

தில்லைவாழந்தணர்களெல்லாம் ஸபாநாயகரது வசனத்தைக் கேட்டவுடன் நாங்களெல்லாரும் சிவஞானச்செல்வராகிய உமாபதி சிவாசார்யரிடத்தில் போய் அவரது பதகமலங்களில் பணிந்து ஸபாநாயகரது வசனத்தைத் தெரிவித்துச் சிவலிங்கப் பெட்டகக்கோயிலைக் கேட்டு வாங்கிக்கொண்டு வருவோமென்று ஆலோசித்துச் சுவேததடாகமென்னும் வெள்ளைக்குளக்கரையில் கொற்றங்குடிமடாலயத்தில் வசிக்கின்ற உமாபதிசிவாசார்யரை அடைந்து நமஸ்கரித்து 'ஸ்வாமீ, நாங்கள் மஹாபராதிகளாய்விட்டோம், ஸபாநாயகருடைய அருளுபதேசத்தால் உம்முடைய பிரபாவத்தை இப்பொழுதுதான் அறிந்தோம்' என்பதைத் தெரிவித்தார்களாக. 'நீங்களெல்லாரும் இப்பொழுது இவ்விடத்தில் வருதற்குக் காரணமென்னை' என்று ஆசார்யர் கேட்டருள, 'நேற்றிரவு சித்ஸபைநடுவே வைத்திருந்த சந்திரமௌளீசுவரரது பெட்டகக்கோயில் இன்றுகாலையில் காணாமல் மறைந்து விட்டதாக, நாங்களெல்லாரும் விசாரமுற்றிருந்தகாலையில் ஸபாநாயகர் விருத்தப்பிராமண வடிவங்கொண்டுவந்து அது தேவரீருடைய மடாலயத்திலிருப்பதாகக் கட்டளையிட்டருளினார்'' என்று தில்லைவாழந்தணர்கள் நிகழ்ந்த ஸமாசாரத்தைத் தெரிவித்தார்கள்.

அதுகேட்டு ஆசார்யர் ''நான் எங்கே! சந்திரமௌளீசுவரலிங்கம் எங்கே! சித்ஸபை எங்கே! பெட்டகக்கோயில் எங்கே! நடராஜராஜருக்குத் துல்லியர்களாகிய நீங்கள் எங்கே! நான் ஒன்றுமறியேன்!! ஆயினும் பெட்டகக் கோயிலைத் தேடிப்பார்க்கின்றேன்'' என்று தமது பூஜைக்கட்டிற் புகுந்து பெட்டகக்கோயிலைக் கண்டெடுத்து அதனைத் திருக்கதவு நீக்கி அதனுள்

சந்திரமௌளீச்வரலிங்கத்தைத் தரிசித்து அதனை மீட்டும் திருக்காப்பிட்டுத் தில்லைவாழந்தணர்கள்பால் ஒப்பித்தார். தில்லைவாழ்ந்தணர்கள் அதனை ஏற்றுக்கொண்டு ஸபையில் கொண்டுவந்து சேர்த்து முன்போலப் பூஜித்து வருவாராயினர். உமாபதிசிவாசாரியரும் பிராதக்காலத்தில் ஸ்நாந ஸந்தியாவந்தன முதலிய ஸத்கர்மங்களை முடித்தும், மத்தியாந்நத்தில் வேத-பாராயணமும் தமிழ்வேதபாராயணமும் சங்கம் வேணு வீணை தாளம் கண்டாமணி முதலிய வாத்தியகோஷங்களும் நிகழ ஸ்ரீசிவகாமசுந்தரிக்கும் ஸ்ரீசித்ஸபேசருக்கும் மூலலிங்கத்துக்கும் யந்திரநாயகருக்கும் ஆராதனம் செய்தும், அபராந்நகாலத்தில் புதியனவாகிய நூல்களை இயற்றியும், ராத்திரியில் சீடர்களுக்குக் கர்மகாண்ட ஞானகாண்டங்களை உபதேசித்தும் சிவத்தியானதற்-பாராயிருந்துகொண்டு வருவாராயினர்.

அவர் அருளிச்செய்த அருணூல்களாவன: வடமொழியில் சிதம்பர பூஜோத்ஸவ விதாயகமாகிய **பாதஞ்சலசூத்திரம், நடராஜஸஹஸ்ரநாமம், ஸ்ரீருத்திரம், சமகம்** என்பனவற்றிற்கும் **வாயுஸம்ஹிதைக்கும், கர்ஷணம்**முதலிய எட்டுஸம்ஹிதைகளுக்கும் தனித்தனி பாஷ்யமும், **நடராஜத்துவனி மந்திரஸ்தவமும், யந்திரவிதானடீகையும், குஞ்சிதாங்கிரிஸ்தவமும்,** முதலியன பலப்பலவாம்.

இனித் தாந்திரிகர்களுள்[2] ச்ரேஷ்டர்களாகிய பரிபக்குவ சீடர்கள் சிலர் பல்காலும் ஆசார்யரை அடுத்து வணங்கிச் சைவாகமங்களிலொன்றாகிய **பௌஷ்கரத்து**க்கு விருத்தியாகிய **பாஷ்யம்** ஒன்று இயற்றியருளல் வேண்டும் என்று பெருந்தாக-முடையவர்களாய் மூன்று மாஸங்களாகப் பிரார்த்தித்துக்கொண்டு வந்தார்கள். ஆசார்யரும் அவர்கள் பிரார்த்தித்ததே வியாஜமாகக்-கொண்டு **பௌஷ்கரஸம்ஹிதை**யினது நான்காவதாகிய ஞான-பாதத்துக்கு விருத்தியாகிய **பாஷ்யத்**தை இயற்றியருளினார்.

---

2. ஈண்டுத் தாந்திரிகர்கள் என்றது வேதபாஹ்யர்களாகிய கேவல-தாந்திரிகர்களையன்று. ''सनकादिमुनीन्द्रेभ्यो वेदान्तार्थागमानदात्'' ''ஸனகாதி

இன்னும் தமிழில் திருத்தொண்டர் புராணஸாரம் முதலாகப் பதினைந்து அருணூல்களை உலகமுய்யும்பொருட்டுத் தாமாகவே அருளிச்செய்தனர்.

இங்ஙனம் நிகழ்ந்துகொண்டுவருநாளில் திருவிடைமருதூரிலே வேத வேதாங்க முதலிய நூல்களில் வல்லவரும் வைதிகாநுஷ்டானநிரதரும் சாம்பமூர்த்தியிடத்தில் பரபக்திசெய்பவரும் பிரமபாவனையுடையவரும் ஸர்வ ஜனங்களாலும் கொண்டாடப்படுபவருமாகிய ஒரு ஸற்பிராமணர் தமது ஸத்கர்மங்கள் ஒன்றும் வழுவாது அநுட்டித்து வசித்துக்கொண்டிருந்தார். அவர் சில

முனீந்திரர்கள் பொருட்டு வேதாந்தார்த்தங்களாகிய ஆகமங்களை அளித்தார்'' என்னும் வியாஸஸூக்தியினாலும் ''सिद्धान्तो वेदसारत्वात्'' ''வேதஸாரமாதலால் ஸித்தாந்தம்'' என்றற்றொடக்கத்த சிவாகமஸூக்திகளாலும் வேதஸாரமாகிய ஸித்தாந்த சைவாகமங்களை ஓதியுணர்ந்து துறைகண்ட உபயசுருதி ஸம்மதர்களாய்க் கிருதார்த்தர்களாகிய வைதிக தாந்திரிகர்களை என்க. தந்திரமெனினும் ஸித்தாந்தமெனினும் ஒக்கும். இது ''तन्त्रं प्रधाने सिद्धान्ते सूत्रवाये परिच्छदे'' என்னும் அமரகோசத்தாலுணர்க. தந்திரம் என்னும் ஸித்தாந்தத்தை ஓதினவன்றான் உணர்ந்தவன்றான் தாந்திரிகனென வழங்கப்படுவான். இது 'तान्त्रिको ज्ञातसिद्धान्तः' என்னும் அமரகோசத்தால் உணர்க. இவ்வுண்மை ஈண்டு ஆசார்யர் பௌஷ்கரபாஷ்யகாரர் வேதத்துக்குப் பிராமாண்யம் கூறி அதனது ஸாரமாதலால் ஸித்தாந்த சைவாகமத்துக்கு உத்தமப்பிராமாண்யம் கூறிய பிரகரணத்தின் வைத்துக் கடைப்பிடிக்க.

''ஒரும் வேதாந்தமென்றுச்சியிற்பழுத்த
ஆராவின் பவருங்கனி பிழிந்து
சாரங்கொண்ட சைவசித்தாந்தத்
தேனமுதருந்தினர் சிலரே.''

என்று பண்டார மும்மணிக்கோவையில் குமரகுருபரசுவாமிகள் வெளிப்பட விளக்கியருளியவாற்றுலும் இவ்வுண்மை தெளிதரப்படும்.

பாபவசத்தால் கௌரியாச்சிரமம்[3] என்னும் ஸ்தலத்தில் நீசர் குலத்தில் வந்துபிறந்து சூதன்[4] என்னும் நாமமுடையராய் அகத்தே ஞானபரிபக்குவசீலராய் நந்தனாரை ஒத்த சரியையாளராய் மன்மதனை ஒத்த அழகையுடையராய்ப் பஞ்சப்புலன்களைப் போரில் வென்றவராய் வாக்கில் மௌனியாய் நீசவிருத்தியைக் கைவிட்டு நல்ல விருத்தியுடையராய் வாழ்ந்துகொண்டுவந்தார். இங்ஙனம் வாழ்ந்துவருநாளில் அவருக்கு இருபத்தைந்து வயசாக ஒருநாள் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜர் அவரது கனவின்கண் எழுந்தருளி அவரது அஞ்ஞான சுழுத்தியினின்றும் அவரைத் தட்டி எழுப்புவாராய்ச் 'சூதனே, நீ இதுதொடுத்து நமது சிதம்பரத்தை அடைந்து புவிமடுவில் அனுதினமும் ஸ்நானம் செய்து பஸ்ம ருத்திராக்ஷங்களைத் தரித்துத் திருவீதியைப் பிரதக்ஷிணம்செய்து நமது பாகசாலைக்காக விறகுகட்டுக்கொண்டுவந்து ஸமர்ப்பித்தலாகிய பணிபுரிந்துவரக்கடவாய்'' என்று கட்டளையிட்டு மறைந்தருளினார். அப்பொழுது சூதர் விழித்தெழுந்து ''ராஜராஜரது திருவருள் இத்தனைக் கெளிவந்தவாறு என்னை!!'' என்று வியந்து அடுத்தநாள் கௌரியாச்சிரமத்தினின்று சிதம்பரத்துக்கு வந்து ராஜராஜர் கட்டளையிட்டருளியபடி வழுவாதொழுகிவந்தார்.

இங்ஙனம் ஒழுகிவருநாளில் ஒருநாள் சூதர் வழக்கம்போல விறகுகட்டுச் சுமந்துகொண்டுவரும் மார்க்கத்தில் ராஜராஜர் காஷாயவஸ்திரம் தரித்த ஒரு நான்காம்வருணத்துச் சன்னியாசியாய் வந்து 'கொற்றங்குடியில் வசிக்கும் உமாபதிசிவாசார்யரது

---

3. கௌரியாச்சிரமம் சிதம்பரத்திற்குக் கிழக்கே நாலுநாழிகைவழி தூரத்திலுள்ளது. அது இப்பொழுது 'கவரப்பட்டு' என்று மருவிவழங்கி வருவதாயிற்று. கௌரிபற்று என்பது அதற்குப் பொருள்.

4. சூதன் எனினும் பெற்றான் எனினும் பொருள் ஒன்றேயாம். அதனோடு சாம்பான் என்னும் ஜாதிப்பெயர் சேர்ந்து பெற்றான்சாம்பான் எனப்பெயர் வழங்கப்படுவதாயிற்று. ராஜராஜரது சீட்டுக்கவியில் வைத்து வழங்கப்படுதற்கு அதற்கு அமைந்த மஹிமையன்றோ மஹிமை! அஹோ!! ஆச்சர்யம்!!!

பாகசாலைக்கு உபயோகமாகவும் அனுதினமும் விறகுகட்டுக்கொண்டுபோய் ஸமர்ப்பிக்கக்கடவாய்' என்று கட்டளையிட்டு மறைந்தருளினார். அவரது கட்டளைப்படி சூதர் அடுத்தநாள் தொடக்கமாக உமாபதி சிவாசார்யரது கொற்றங்குடி ஆச்சிரமத்தில் சமையற் பரிசாரகனிடத்தில் விறகுகட்டுக்கொண்டுவந்து கொடுத்து வருவாராயினர்.

இங்ஙனம் சூதர் ஐம்பத்தைந்து வருஷகாலமாக உமாபதி சிவாசார்யரது திருவுளத்தில் திருப்தி உண்டாகிறவரை விறகு-கட்டுக் கொடுத்துக்கொண்டு வந்தார். இங்ஙனம் நிகழுநாளில் ஒருநாள் மிக்க மழைபெய்தமையினால் சூதருக்கு வழக்கப்படி விறகுகட்டுக் கொண்டுவந்து கொடுக்கமுடியாமற் போய்விட, அன்று மடைப்பள்ளியில் பாகம் தாமசமாயிற்று. அப்போது மடாதிபதியாகிய உமாபதி சிவாசார்யர் சிவாராதனத்தின்முடிவில் நிவேதனங்களைக் கொண்டுவரும்படி கட்டளையிட்டருளினாராக, பாசகன் வியஞ்சனங்களில்லாமே அன்னத்தைமாத்திரம் கொண்டுவந்துவைத்தான். அதுகண்டு 'எஞ்சிய பதார்த்தங்களையும் முடித்துக் கொண்டுவந்துவைக்கக்கடவாய்' என்று ஆசார்யர் கட்டளையிட, 'அது முடியாமைக்குக் காரணம் பின்பு தெரிவிப்பேன். இப்போது இம்மட்டில் பூஜையை முடித்துக்கொள்க' என்று பாசகன் விண்ணப்பம் செய்தனன். ஆசார்யரும் அங்ஙனம் பூஜையை முடித்துச் சீடர்களோடு திருவமுதும் செய்துமுடித்து ஆசனத்தில் வந்தெழுந்தருளியிருந்தார். பாசகன் ஆசார்யரை நமஸ்கரித்துத் 'தேவரீர் திருவடிகளில் இடையறாத் தியானமுற்றவனாய் நந்தனாருக்கு ஒத்தவனாகிய சூதனென்னும் நீசனொருவன் தனது ஒழுக்கத்தில் தவறாதவன் ஐம்பத்தைந்து வருஷகாலமாகப் பாகத்துக்கு உபயோகமாக உலர்ந்த விறகு-கட்டைக் கொண்டுவந்து கொடுத்துவந்தான். இன்று மிக்க மழைபெய்தமையினால் அவன் விறகுகட்டுக் கொண்டுவர-முடியாமை நேர்ந்தது' என்று விண்ணப்பித்தான். அது கேட்டு 'அந்த நீசன் நாளைக்காலையில் மடத்துக்கு வரும்பொழுது அவனை நமது சமீபத்தில் அழைத்து வரக்கடவாய்' என்று

ஆசார்யர் கட்டளையிட 'அங்ஙனமாகுக' என்று பாசகன் ஒப்புக்கொண்டான்.

இஃதிங்ஙனமாக, சூதர் அடுத்தநாள் வனத்திற்போய் இரண்டு மடங்கு ஈரவிறகுகளைக் கட்டிக்கொண்டு கொற்றங்குடியை நோக்கிவரும் மார்க்கத்தில் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜர் ஓர் சன்னியாசியாய் வந்து தமது திருக்கரத்தால் எழுதிய சீட்டுக்கவி ஒன்றைக் கொடுத்து 'அன்பனே, இதனை உமாபதி சிவாசார்யரிடத்தில் சேர்ப்பிப்பாயாக. அவருடைய கடாக்ஷத்தினாலே நமது பதத்தை அடைவாய்' என்று அருளிச்செய்து மறைந்தருளினார். சூதரும் மடத்தின் வாயிலில் விறகுகட்டைக் கொண்டுவந்து சேர்த்துவிட்டு ஆசார்யரிடத்தில் சீட்டுக்கவியைக் கொடுக்கும்படி விப்பிரனாகிய பாசகனை வேண்டிக்கொண்டார். பாசகன் அந்தச் சீட்டுக்கவியைக் கொடுத்தஅளவில் ஆசார்யர் அதனை ஏற்று அது ராஜராஜரது சுகந்த கரகமலங்கொண்டு எழுதப்பட்டமையினால் அது நிரதிசயமாகிய தைவிகநறுமணங் கமழ அதனை முகர்ந்துபார்த்து உச்சியின்மேல் வைத்து மார்பிலும் இருகண்ணிலும் ஒற்றிக்கொள்வாராய் ராஜராஜரது ஸ்வஹஸ்த லிகிதமாகிய அச்சீட்டுக்கவியை வாசிப்பாராயினர். அதில்

''அடியார்க்கெளியன்சிற்றம்பலவன்கொற்றங்
குடியார்க்கெழுதியகைச்சீட்டுப்—படியின்மிசைப்
பெற்றான்சாம்பானுக்குப்பேதமறத்தீக்கைசெய்து
முத்திகொடுக்கமுறை.''

என்று எழுதப்பட்டிருந்தது. ஆசார்யரும் ராஜராஜரது இச்சீட்டுக்கவியை மீட்டும் சிரமேற்கொண்டு மஹாதீரனும் உதாரபுத்திமானுமாகிய சூதனென்னும் பெற்றான்சாம்பானை அவனது சக்திநிபாதத்துத்தமபரிபாகம் கண்டு மகிழ்ந்து அவனுக்குச் சாக்ஷுஷதீக்ஷைசெய்து உடனே முக்திகொடுத்தருளினார்.

அதன்பின் பெற்றான்சாம்பானுடைய மனைவி மக்கள் சுற்றத்தார்கள் ஜனங்களுடைய வதந்தியினால் இந்த விருத்தாந்தமுழுதையும் கேள்வியுற்று உமாபதி சிவாசார்யரிடத்தில் வந்து

'பெற்றான்சாம்பான் உம்முடைய திருவடிக்கன்பனாய் ஒழுகிவந்தானே! அவன் எங்கே?' என்று கேட்டார்கள். அதற்குச் 'சிவபக்தனும் நிர்மலசித்தனுமாகிய அவன் சிவானுக்கிரஹத்தால் முக்தியை அடைந்தான். இனிச் செய்யற்பாலது யாது' என்று ஆசார்யர் விடை அளித்தார். அதில் நம்பிக்கை பிறவாமல் அவர்கள் சோழராஜனை அடைந்து தெரிவித்தார்கள்.

சோழனும் அது கேட்டு அவர்களோடு கூடிக் கொற்றங்குடியில் வந்து ஆசார்யரை வணங்கி 'ஸ்வாமீ, பெற்றான்சாம்பானது செய்தி சிறிது அறிவேன். அவனது செய்திமுழுதையும் தேவரீர் அருளிச்செய்தல் வேண்டும்' என்று அஞ்சலியஸ்தனாய் நின்று கேட்டான். அதற்கு ஆசார்யர் 'அவனது மனைவி மக்கள் சுற்றத்தார் சொல்லுவது அவனது உண்மையாகிய செய்தியன்று. அவன் பிரபலமாகிய புண்ணிய பரிபாகத்தால் முக்தி அடைந்தான்' என்று அருளிச்செய்து சிவத்தியானத்தில் அமர்ந்தருளினார். அவ்வளவில் விடாது சோழனும் 'தேவரீர் அடியேனது விண்ணப்பத்தைத் திருச்செவி சாத்தியருளுக. இன்னுமொரு ஆன்மாவுக்கு இந்தப்பிரகாரம் முத்திகொடுத்தருளல்வேண்டும்' என்று பயத்தோடு கூடியவனாயினும் மீட்டும் துணிந்து கேட்டானாக, அதற்குச் 'சித்தசுத்தியோடு கூடிய பக்திமான்கள் கிடைத்தற்கரியர். ஆயினும் நமது மடத்தின் முகப்பிலிருக்கின்ற முள்ளங்கத்தரிமரம், நமக்குக் கத்தரிக்காய் உபகரித்துவந்த மகிமை படைத்ததாதலால் அதனை முத்திபெறுதற்குரிய பக்குவமுடையதாகச் செய்கின்றோம், பார்க்கக்கடவாய்' என்று அதற்குரிய பார்வையை அரசனுக்குக் கொடுத்துப் பரமாத்மஞானியும் முனிவருமாகிய உமாபதி சிவாசார்யர் முள்ளங்கத்தரி மரத்துக்கு ஸமீபமாகப் போய்நின்று தமது உதாரகாருண்ணிய ஞானசக்தியினாலே அதைப் பார்த்துப் பரமாத்ம பாவனையினாலே அதற்கு ஜோதி வடிவத்தைக் கொடுத்தருளினார். எல்லாரும் பார்த்துக்கொண்டிருக்கவே அம்முள்ளங்கத்தரிமரம் தனது மரவடிவம்போய்ப் பஸ்மமாயிற்று. அரசன் முதலிய எல்லாரும் அந்த அற்புதச்செயல்கண்டு ஆசார்யர் பெருமானுடைய திருவடிகளில் விழுந்து நமஸ்கரித்து ஆச்சர்ய பரவசர்களாய் நின்றார்கள்.

அப்பொழுது பஸ்மமாய்ப்போன முள்ளங்கத்தரி மரத்தினின்று சுரேசுவரர் எனப் பெயரிய முனிவர் ஒருவர் தோன்றி ஆசார்யர் பெருமானைத் தரிசித்து அவரது பதகமலங்களில் விழுந்து நமஸ்கரித்துத் துதித்துத் தமது வியக்கற்பாலதாகிய வரலாற்றைத் தெரிவிப்பாராயினர். ''ஸ்வாமீ, இங்கே முன்னாளில் முள்ளங்கத்தரி மரத்தினடியிலே வத்ஸமுனிவர் தவம் செய்துகொண்டிருந்து மலையைநோக்கிச் சென்றனர். அவர் செல்லுங்கால் வெறுமனே செல்லாது இந்த மரத்தடியில் இன்னுமொருவர் வசித்திருந்து தவம் செய்வாரானால் இந்த மரவடிவத்தை அடையக்கடவர்'' என்று சபித்து விட்டுப்போயினர். அதனை அறியாமல் நான் இந்த மரத்தடியில் தபசு பண்ணிக்கொண்டிருந்த அளவில் ஓர் மஹான்மாவினால் வத்ஸமுனிவர் அங்ஙனம் சபித்துப்போன விருத்தாந்தத்தைக் கேள்வியுற்று அவரை அடைந்து நமஸ்கரித்து அவரிட்ட சாபவரலாற்றைத் தெரிவித்து அதற்கு விடுதலை எங்ஙனமுளதாம் என்று பிரார்த்தித்து நின்றேன். அதற்கு அவர் ''சுரேசுவர, நீ மரவடிவத்தை அடைந்தாலும் ஞானி ஒருவரது பார்வை மாத்திரத்தால் பஸ்மரூபனாய் அக்கணத்திற்றானே பிராமண சரீரத்தை அடைந்து அவருபதேசித்த மந்திரத்தியானத்தால் பிறப்பிறப்பற்ற பெருவாழ்வாகிய முத்தியை அடைவாய்'' என்று விடை அளித்தார். அப்பொழுதே நான் முள்ளங்கத்தரி மரவடிவத்தை அடைந்து உம்முடைய பூஜோதகங்களால் வளர்க்கப்பெற்றவனாய் இப்பொழுது மரவடிவத்தை விட்டுப் பிராமணவடிவத்தை அடைந்து மந்திரோபதேசத்திற்குரியனாயினேன்'' என்று இங்ஙனம் தமது வரலாற்றைத் தெரிவித்தார். உடனே காருண்ய ஞானகுருவாகிய உமாபதி சிவாசார்யர் அவரது வரலாறுமுழுதுங்கேட்டு முக்திபஞ்சாக்ஷரமென்னும் மஹாமந்திரத்தை உபதேசித்தருளினார். சுரேசுவர முனிவரும் அந்த மந்திரத்தியானத்தினால் உடனே சிவமாந்தன்மைப் பெருவாழ்வாகிய முக்தியின்பத்தை அடைந்தார். இங்ஙனம் ஸத்யோமுக்திப்பிரதராகிய உமாபதி சிவாசார்யரது இம்மஹிமையை அரசன் முதலியோரும் ஐயநீங்கக் கண்ணாரக்-

கண்டு அவரை வணங்கி உய்திபெற்றுத் தத்தமிருப்பிடம் போய்ச்சேர்ந்தார்கள்.

இஃதிங்ஙனமாக, ஒருகாலத்தில் மார்கழிமாஸத் திருவாதிரைத்திருநாள் வந்துசேர, முதலாவது கொடியேற்றத் திருநாளில் தில்லைவாழந்தணர்களுள் உத்ஸவாசார்யர் இடபக்கொடியை ஏற்றும்பொருட்டு அதனை இரண்டுகையாலும் இழுத்தனர். அந்தக்கொடி அவரது யத்தினத்தால் நிலத்தைவிட்டு ஏறாதிருந்தது. அப்பொழுது தில்லைவாழந்தணர்கள் எல்லாரும் சேர்ந்து கொடியேறாமைக்குக் காரணம் என்னை என்று விசாரமுற்று ஆலோசித்து நின்ற ஸமயத்தில், ''முனிவர்களே, கொற்றங்குடி உமாபதியை இப்பொழுது வருவிக்கக் கடவீர்கள்' என்று ராஜராஜரது திருவருளால் ஒரு அசரீரிவாக்கு எழுந்தது. அதுகேட்டு முனீந்திரர்களாகிய தில்லைவாழந்தணர்கள் கொற்றங்குடி மடத்துக்குப் போய் உமாபதிசிவாசார்யரது சரணபங்கஜங்களைப் பணிந்து நிகழ்ந்த ஸமாசாரத்தைத் தெரிவித்து ஆசார்யரைச் சிவிகையின் மேல் ஏற்றித் தாமே சுமந்துகொண்டு ஆலயத்துக்கு வந்துசேர்ந்தார்கள்.

உமாபதி சிவாசார்யர் துவஜாரோஹண ஸன்னிதியை அடைந்து தமிழில் அர்த்தகம்பீரங்களாகிய நாலு செய்யுட்கள் கொண்டு 'கொடிக்கவி' என்னும் சித்தாந்தநூலினால் ஸ்ரீமந்நடராஜராஜரைத் துதித்துநின்ற அளவில், ராஜராஜரது திருவருளினால் இடபக்கொடி தில்லைவாழந்தணர்கள் முதலிய எல்லா மஹாஜனங்களும் ஆனந்தபரிபூர்ணர்களாய் இமை கொட்டாது பார்த்தபடி நிற்க, ஆசார்யர்பெருமானது மஹிமையால் ஒருவரும் இழுக்காமலே நிலத்தைவிட்டுக் கிளம்பித் தானாகவே சீக்கிரம் ஏறுவதாயிற்று. இங்ஙனம் கொடியேற்றுற்சவம் செவ்வே நிகழ்வதாயிற்று.

அதன்மேல் சிவமே தாமாய் அருள்வடிவங் கொண்டவதரித்தருளிய ஸ்ரீமதுமாபதி சிவாசார்யரை மடாலயத்தினின்றும் அழைத்துவந்த வெள்ளிச்சிவிகையின்மேல் தில்லைவாழந்தணர்கள் மீட்டும் ஏற்றிச் சுமந்துகொண்டு அவரது மடாலயத்தை

அடைந்து அவரிடத்தில் அனுமதிபெற்றுக்கொண்டு தத்தம் திருமாளிகைக்கு வந்துசேர்ந்தார்கள்.

இங்ஙனம் ஆசார்யர் கொடிக்கவிபாடிக் கொடியை ஏற்றிய ஐந்தாவது வருஷத்தில் வைகாசிமாசத்தில் குருவாரத்தில் ராத்திரி-யில் பூஜைமுறைகாரர் வழக்கம்போலப் பூஜைசெய்யும்-பொருட்டுச் சித்ஸபையினது திருக்கதவம் திறந்து பார்க்கும்-பொழுது சிவகாமசுந்தரிஸமேதராகிய சித்ஸபேசர் காணப்-படாதவராயினர். இந்த ஆச்சர்யமான ஸமாசாரத்தைத் தில்லை வாழந்தணர்களெல்லாம் பூஜைமுறைகாரரால் தெரிந்து தேவ-ஸபையில் பொதுக்கூடி இதைப்பற்றி ஆலோசித்துக்கொண்டிருந்-தார்கள். அப்பொழுது ஸ்ரீமந்நடராஜராஜர் சிதம்பரமத்தியில் நிர்க்குணராயிருப்பது தமது இயற்கையாயினும் தமது திரு-வடியைப் பாவிப்பார் பாவனைக்கு எளிவந்து நின்று அவரவர்க்-கேற்ற ஸகுணவடிவங்கொண்டருளுதல் அவரது வற்றாக்கருணை வள்ளன்மையாதலின் தம்மவர்களாகிய தில்லைவாழந்தணர்-களுக்கு எளிவந்துநின்று ''முனிவர்களே, உமாபதிதீக்ஷிதனால் செய்யப்பட்ட ஆலய புராணமென்னும் கோயிற்புராணத்தின்-மத்தியில் தங்குவேனாய் அவனது பூஜைமடத்தினடுவில் வைக்கப்பட்ட ஸ்வர்ணப்பெட்டகக்கோயிலினடுவே சிவகாமி-யோடியைந்து வசிக்கின்றேன். அவனை நீங்களெல்லாரும் அழைத்துவந்து எனது ஸந்நிதி மணிமண்டபத்தினடுவே பீடத்தின்மேல் அவனை வீற்றிருக்கவைத்து அவனது ஸந்நிதியில் எல்லாரும் ஸந்நிஹிதர்களாயிருந்து வேதம் தமிழ்வேதமென்னும் இரண்டுவேதத்தின் வைத்துக்கடைந்தெடுத்த அமிர்தரஸமாயும் தமிழ்ச்செய்யுளினது சாரங்கொண்டமைக்கபட்டதாயும் மஹத்-தாயுமுள்ள என்னுடைய ஸ்தலபுராணமாகிய கோயிற்புராணத்தை மூன்றுபக்ஷபர்யந்தம் அனுதினமும் காலையில் ஸங்கவ காலத்தில் சிரவணம் பண்ணிக்கொண்டு வாருங்கள். அதில் முதற்-செய்யுளைச் சொல்லும் சமயத்தில் சிவகாமியோடியைந்து நான் சித்ஸபையில் பிரவேசித்து உங்களெல்லாருடைய காட்சிக்கும் கோசரனாவேன். ஆதலினால் நீங்களெல்லோரும் சடிதியாக உமாபதிதீக்ஷிதனது மடம் போய்ச்சேருங்கள்'' என்று நமக்கு

15280

அனவரத தாண்டவநிலயமாய்த் தாமென்றும் விட்டகலாத சித்-ஸபையைவிட்டு எழுந்தருளத்துணிந்த ஸ்தலத்தையும், தாம் எழுந்தருளியிருந்த முறைமையையும் பொதுவார்களாகிய திருவுடையந்தணர்களுக்கெல்லாம் தெரிவித்து அனுப்பிவிட்டு அம்மையோடு சித்ஸபையில் கலந்தருளினார்.

ராஜராஜரது ஆஜ்ஞையைத் தில்லைவாழ்ந்தணர்கள் சிரமேற்-கொண்டு கொற்றங்குடி மடாலயத்தை அடைந்து முனிவர்களுள் சிரேஷ்டராகிய உமாபதி சிவாசார்யரைத் தரிசித்து வணங்கி ''ஸ்வாமீ, நீரியற்றியருளிய **கோயிற்புராணத்தைக்** கேட்டற்-கண்ணே மனம்பற்றி வந்திருக்கின்றோம். பரமாத்மஸாக்ஷாத்கார-வானாகிய தேவரீர் சீக்கிரம் எழுந்தருளல் வேண்டும்'' என்று பிரார்த்தித்தார்கள். உமாபதி சிவாசார்யரும் அவர்களது வசனத்-தைக் கேட்டு அவர்களோடு எழுந்தருளிவந்து சித்ஸபையில் பிரவேசித்து என்றும் கண்டாமணி கட்டி ஒலித்தலால் அப்பேர்-பெற்ற மணிமண்டபநடுவே அமைக்கப்பட்ட பீடத்தின்மேல் கிழக்கு நோக்கி உயர்த்திய கையையுடையராய்ச் சித்ஸபா-நாயகரை ஹிருதயகமலமத்தியிலே தியானித்துப் பீடாரூடராய் வீற்றிருந்து திருவுடையந்தணர்களைப் பார்த்துத் தமது **கோயிற்-புராணத்தைப்** படித்துப் பொருள் சொல்லுதற்குத் தொடங்கினார். அப்பொழுது ஸ்ரீமந்நடராஜராஜர் சிவகாமியம்மையாரோடியைந்து சித்ஸபைக்கு எழுந்தருளி வழக்கம்போல எல்லாருக்கும் காட்சி-கொடுத்தருளினார்.

ராஜராஜர் அங்ஙனம் காட்சிகொடுத்தமாத்திரத்தில் தில்லை-வாழந்தணர்கள் அவரையும் உமாபதி சிவாசார்யரையும் ஒருங்கே தரிசித்துப் பரமானந்த ஸமுத்திரத்தில் முழுகின சித்தர்களாய்ப் புராணவசனம் முழுதையும் அத்தியந்த சிரத்தையோடு இனிது கேட்பாராய் அதுதொடுத்து நாற்பத்தைந்துநாளாகிய மூன்று-பக்ஷமாக ஆலயத்தில் ஆரம்பம்முதலாக நடுவில் இடையறாமல் சமாப்திபர்யந்தம் உமாபதி சிவாசா்ர்யரது வசனத்தால் பிராமண-ஸமாராதனம் செய்து முடிவில் ராஜராஜருக்கு மஹாபூஜை செய்து இங்ஙனம் **கோயிற்புராணத்தை** உலகமெல்லாம் கொண்டாடக்

கோயிற்பட்டவர்த்தன யானையின் மேல்வைத்துத் திருவீதியில் திருவுலா வருவித்துச்[5] சித்ஸபையிலரங்கேற்றிப் பரிஸமாப்தி செய்வித்தார்கள்.

உமாபதிசிவாசார்யரும் தமது கொற்றங்குடி மடாலயத்தில் வசித்திருந்தபோதிலும் தில்லைவாழந்தணர்களைத் தம்மவர்களென்னும் உரிமை பாராட்டுவதன்மேலும் தமக்குப் பூஜ்யர்களெனவைத்தும் போற்றிவருவாராயினர்.

அதன்மேல் ஆசார்யர் சிவஸமாதியினாலும் சிவார்ச்சனை முதலியவற்றாலும் ஸற்காலக்ஷேபம் செய்வாராய்ச் சீடர்களைத் தத்துவோபதேசங்களால் பரிபாலித்து வந்தார். தம்மையடுத்த சீடஸமூகத்தைப் பாதுகாத்தலில் கங்கணங்கட்டிக்கொண்டவரும் பக்திசாலியுமாகிய உமாபதி சிவாசார்யரது மந்திரோபதேசத்தால் பூர்வபுண்ணிய பரிபக்குவர்களாகிய சீடர்கள் பல்லோர் தத்தம் பக்குவ தாரதம்மியத்திற்கேற்பச் சிவஸாலோக்கியம், சிவஸாமீப்பியம், சிவஸாரூப்பியம் பெற்றவர்களாய்க் கிருதார்த்தர்களானார்கள்.

இங்ஙனம் கிருதார்த்தர்களாகிய சிஷ்யர்களுள் குடவுழுந்து முனிவரென்னும் பெயரினர் ஒருவரிருந்தார். அவர் பரமாத்மாவாகிய நடராஜராஜரது பாதாரவிந்தத்தையும் உமாபதி சிவாசார்யரது பாதாரவிந்தத்தையும் தியானித்துவரும் நியமமுடையவராய் ஆசார்யர்பால் பஞ்சாக்ஷரோபதேசம் பெற்று அதனை ஜபித்துக்கொண்டிருந்து தேகாவசானகாலத்தில் திருக்கைலாஸத்தை அடைந்தார்.

இன்னும் சிவயோகி ஒருவர் வினைவசத்தால் கருடனாய் வந்துபிறந்தவர் அனுதினமும் மத்தியான்ன காலங்களில் ஆசார்யர்-

---

5. கோயிற்புராணத்தைக் கோயிற்பட்டவர்த்தன யானையின்மேல் வைத்துத் திருவுலாவருவித்தமை புராணத்தில் வெளிப்படச்சொல்லாவிடிலும் அது ஆப்தபரம்பரையில் வழங்கிவருவதால் குறிப்பாலுணரவைத்தது என வைத்துப் புராணத்தோடு சேர்த்து எழுதப்படுவதாயிற்று.

பெருமானை வந்து தரிசித்து வலம் வந்துசெல்லும் நியமமுடைய-ராயிருந்தார். அவருக்கு ஆசார்யர் சிவமூலமந்திரமாகிய முக்தி-பஞ்சாக்ஷரத்தை உபதேசித்து அனுதினமும் அதனை அவர் ஜபித்துவந்த புண்ணியத்தினாலே அவரைக் கைலாஸத்தில் பிரமதகணங்களில் ஒருவராய் வாழும்படி வைத்தார்.

உமாபதி சிவாசார்யராலே சிலர் சித்தசுத்தி படைத்து மஹாத்மாக்களாய் உண்மைச்சிவஞானத்தை அடைந்து இம்மை-யில் ஆகற்பாலனவாகிய சுகங்களையெல்லாம் அனுபவித்து உடல்விடுங்காலத்தில் பரமசிவதனுவில் கலத்தலாகிய சிவ-ஸாயுஜ்யத்தை அடைந்தார்கள். சிலர் ஜோதிஸ்வரூபர்களாய்ச் சித்ஸபையை என்றும் விட்டுவிலகாது வசிப்பவர்களானார்கள். சிலர் பிரமபாவத்தையடைந்தார்கள். இங்ஙனம் தாம்தாம் செய்த புண்ணியபரிபாகத்தால் பிராம்மண க்ஷத்திரிய வைசிய சூத்திர-ரென்னும் நான்கு வருணத்தாருள் உமாபதி சிவாசார்யரது பிரஸாதத்தினாலே பதமுக்தி பரமுக்திகளை அடைந்து கிருதார்த்-தர்களானோர்கள் பல்லோர்.

இங்ஙனம் உமாபதிசிவாசார்யர் நானா யோனிகளிலும் பிறந்த-வர்களாய்ப் புண்ணியபரிபாகத்தால் தம்மையடுத்த உத்தமர்களா-கிய சீடஜனங்களுக்கெல்லாம் போகமோக்ஷப்பிரதராயிருந்து அனுக்கிரஹம் பண்ணுதலாகிய தமது திருவவதாரத்தின் பலம் முடிந்து தமது பரிபூர்ணகாலத்தை ஸ்ரீமந்நடராஜராஜரது கடாக்ஷத்-தினால் உணர்ந்து தம்முடைய ஆசார்ய பீடத்தில் வைத்தற்குரிய சுசீலனாகிய சீடன் யாரென்பதைத் திருவுளத்தின் கண் ஆராய்ந்-தனர். அங்ஙனம் ஆராய்ந்த அளவில் தம்முடைய சீடர்களுள் ஒருவராய் நான்காம் வருணத்தவராகிய ஸ்வாமிநாதர்[6] என்னும்

---

6. உமாபதிசிவாசார்யருக்குப்பின் குருசந்தானபீடாரூடராய்வந்தவர் அரு ணமச்சிவாயர் என்று **பார்த்தவனமான்மியத்தில்** கூறிவிட்டு ஈண்டு **ராஜேந்திரபுரமான்மியத்தில்** ஸ்வாமிநாதர் என்று கூறுவது விரோத-மன்றோ எனின், சீடர் ஒருவர்க்கே தீக்ஷாநாமம் ஒன்றும் வழக்கநாமம் ஒன்றுமாக வழங்கப்படுதல் ஒரோவழிக்காணப்படுதலின் விரோத-மின்மை தெளிக. அருணமச்சிவாயர் என்பது தீக்ஷாநாமம்போலும்.

பெயருடையாரைப் பண்டிதராகவும் ஞானவானாகவும் தெரிந்தெடுத்துத் தமது பீடத்தின்மேல்வைத்து ஆசார்ய பட்டாபிஷேகம் செய்து குருஸந்தானம் தழைக்கவைத்துச் சிவத்தியான தற்பரராய்ச் சிவஸமாதிநிஷ்டராயினர்.

இங்ஙனம் சிவஸமாதிநிஷ்டராய் வைதிக சைவசித்தாந்த ஸந்தானகுலப் பிரதீபராய் எழுந்தருளியிருந்த உமாபதி சிவாசார்யர் இவ்வர்த்தமான கலியப்தம் நாலாயிரத்தில் ஈசுவரவருஷத்தில் சித்திரைமாஸத்தில் ஹஸ்தநக்ஷத்திரத்தில் பரப்பிரம பரஞ்ஜோதி பரமானந்தகனமாகிய ஸ்ரீமத்குஞ்சிதபத நிழலையடைந்தார்.

"சுருதியில் விதிக்கப்பட்ட சிரௌதகர்மத்தை ஆசரிக்கும் தீக்ஷிதரது புத்திரரும், சுருதியின் முடிவினதாகிய மோக்ஷஜ்ஞானத்தின்கண்ணே நன்றாக நிச்சயித்தெழுந்த முடிபையுடையவரும், சுருதியிலே புகழ்ந்துரைக்கப்பட்ட கீர்த்தியை உடையவருமாகிய உமாபதி சிவாசார்யர் மானுடசரீரியாய்க் காணப்படுபொருளாயிருத்தலைக் கைவிட்டு ஸச்சிதானந்த சிவதனுமானாய்க் கேட்கப்படுபொருளெனப்படும் சுருதிகோசரராயினர்." சுருதி கோசரர் —கேட்கப்படுபொருளானவர்.

"சந்தோகவம்சத்திலே உதித்த மௌக்திகமணியும் நடராஜராஜரது பத கமலத்தைவைத்த ஹிருதயகமலத்தை உடையவரும் ஆச்சர்யங்களாகிய செயல்களினாலே மஹாமஹிமை படைத்தவருமாகிய உமாபதிசர்மாவின் பொருட்டு எமது நமஸ்காரம் உளதாகுக".

"இவ்வர்த்தமானகலியில் நாலாயிரத்தெண்ணூறுவருஷங்கள் சென்ற அளவில் பிரபவவருஷத்தில் பரப்பிரம பரசிவ பரஞ்சோதி ஸாக்ஷாத்காரவானாகிய உமாபதிசிவாசார்யரது இந்தத் திவ்விய சரித்திரம் ஏற்றக்குறைவின்றி நிகழ்ந்தவாறு புராணரூபமாக இயற்றப்பட்டது."

''அற்புததரமாகிய உமாபதிசிவாசார்யரது சரித்திரம் நூறு சுலோகங்களால் இயற்றப்பெற்றமைந்தது. இதனைப் பிராமணன்-றான் க்ஷத்திரியன்றான் வைசியன்றான் சூத்திரன்றான் யதிதான் எவன் விபூதி ருத்திராக்ஷமாலாலங்கிருத சரீரியாய்க் கிழக்கு நோக்கிய முகமுடையனாய்ச் சுத்தனாயிருந்து பக்தியோடு படிக்கின்றான் அவன் இம்மையிற்றானே சகலசௌக்கியத்தையும் அனுபவித்து தேகாந்தத்தில் நித்தியானந்தப் பெருவாழ்வாகிய முக்தியை அடைகின்றான்.''

இங்ஙனம் ஸ்ரீசிதம்பர தஹரவித்யோபாஸகராகிய சிவானந்த தீக்ஷிதரால் இயற்றப்பெற்ற ''ஸ்ரீராஜேந்திரபுரமான்மியம்'' எனப் பெயர்படைத்த ஸ்ரீமதுமாபதிசிவாசார்யவிஜயம் முற்றுப்பெற்றது.

॥ श्रीमदुमापतिशिवचरित्रसंग्रहः ॥*

श्रीमत्त्रिसहस्रभूसुरकुलोत्पन्नैः परमहंसपरिव्राजकैः
श्रीमद्भिः श्रीचिदम्बरब्रह्मयतिवर्यैः विरचितः ।

किञ्चित्कुञ्चितवामपादविलसन्मञ्जीरमञ्जुक्वणत्
चञ्चत्काञ्चनकिङ्किणीझणझणाकारावबद्धं जगत् ।
कालीताण्डवखण्डनं प्रविलसद्गण्डोल्लसत्कुण्डलं
चण्डं रक्षतु चण्डिकापतिभवं संपत्करं ताण्डवम् ॥ १

पाषण्डोपहतां स्वकीयसरणिं प्रोद्धर्तुमभ्यर्थनात्
देवानां भुवि **पुण्डरीकनगरे** देवः शिवः स्वांशतः ।
त्रैसाहस्रमखीन्द्रवंशजलधौ **शम्भोश्च गौर्यां** पुरा
जातस्तत्र महान**ुमापति**समाख्यातो बभौ देशिकः ॥ २

बाल्ये ताव**दुमापति**श्च सखिभिः चिक्रीड देवैर्मुहुः
आश्चर्यं शिव एष एव भवतीत्यालोकितः **शम्भुजः** ।
श्रीबोधायनसूत्रचोदितपथात् पित्रोपनीतः क्रमात्
अन्यान् ऋक्प्रमुखानवाप्तुमवहन्मौञ्जीं च **वत्सान्वयः** ॥ ३

तातादेशिकतो यजूंष्यृचमपि श्रीशौनकात् जैमिनेः
साम श्रीकुशिकादथर्वणमसौ मध्यन्दिनात् कण्वतः ।
शुक्लं वेदमनादिमौक्तिकनिकरान् कल्पांश्च गाधास्तथा
सर्वानङ्गवरान**ुमापतिशिवो** लब्ध्वा चकासेतराम् ॥ ४

---

* From the *Kuñcitāṅghristava,* Introduction, pp. 3-6, Sri Nataraja Vidya Sabha Publication No.1, Chidambaram, 1958. Originally found in the Ānandāśramanilaya collection at Chidambaram.

तिल्वारण्यनिवासिभूसुरकुलाकूपारशीतांशुमान्
स्नास्यन् कान्तिविनिर्जितामरवधूं ताताज्ञया होतृजाम्।
गृह्णन् मातुलसंभवांश्च जनयन् पुत्रान् गणेशाग्रतः
पातालाध्वबिले नियम्य भुजगं ह्यस्थापयत् श्रीद्रुमम्॥ ५

सर्वज्ञश्च पुरा **पतञ्जलि**मुनेर्गत्वाऽऽश्रमं तत्र तं
दृष्ट्वा योगपदार्चनौषधविधीनाशीर्भिरव्याहतैः।
लब्ध्वा लोकगुरुः प्रकाशितपराकारप्रवेशादिभिः
कृत्यैस्सर्वनृपान् जनांश्च भुवने स्वाधीनतां प्रानयत्॥ ६

शम्भोर्मन्त्रमखीश्वरादविकलं **श्वेतात् गुरोर्व्यासतः**
सम्बन्धादपि वेदमूर्धसु गतं तत्त्वं परं शाम्भवम्।
लब्ध्वा योऽधिमहीतलं प्रकटयन् शैवाध्वसारं तथा
रेजे श्रीमद**ुमापतिः** शिवसमः त्र्यन्तविद्यागुरुः॥ ७

वाञ्छाकल्पलता-गणेश्वरमदात् **चैदम्बरं** भैरवं
यन्त्रं स्फाटिकलिङ्गमप्यतुलितं श्वेतश्च यस्मिन्गुरौ।
भूत्या मान्त्रिककृत्यनिश्चलघधोद्धारात् तदाकर्षणात्
यन्त्रात् भूपजपुंस्त्वदानविभवात् ख्यातस्स च**ोमापतिः**॥ ८

हस्ते यज्ञहवींषि दातुमसहं यं प्रत्युदेत्यादरात्
पञ्चाशत्समजीवनं वरमदात् शक्रः शिवस्याज्ञया।
यः स्वान्तेवसदुत्तमं प्रतिवचोभङ्ग्या ररक्षाहिराट्
भीतेः श्रीमद**ुमापतिः** गुरुवरो विभ्राजते स्मानिशम्॥ ९

जातु श्रीमद**ुमापतिः** परशिवक्षेत्राटगत्या पुरं
काश्मीरं समुपेत्य योगविभवात् सर्वज्ञपीठं वरम्।
अध्यारुह्य विचक्षणान् विजितवान् सिद्धान्तयुक्त्या च यं
सोऽयं शङ्कर एव सद्गुरुरिहायातीति तत्रास्तुवन्॥ १०

गृध्राद्रेस्तु **चिदम्बरं** प्रतिनिशं त्वागत्य संसत्पतिं
दृष्ट्वा दक्षिणगोपुरं च समया वासं मुदा कुर्वतोः।
गृध्राधीश्वरयोः सुसद्मनि नवीभूते तथोदग्दिशि
द्वारे सप्तमुनिः सभावनविधौ येनैव संयोजितः॥ ११

सूतो माषघटश्च कण्टकतरुः तार्क्ष्योऽपि यद्दीक्षया
मुक्तास्ते ह्यभवन् पुरा ध्वजपटस्त्वारोपितः सूक्तिभिः।
योगात् नागसरोबिलान्तरपथात् गत्वाचलं राजतं
स्तुत्वा तत्र शिवं पुनर्भुवमगात् योगी स **चोमापतिः**॥ १२

अन्ते **श्रीमदुमापतिः** गुरुवरः स्वान्तेवसन्तं पदे
स्वीयेप्यङ्घ्रिजनिं नियोज्य गणराड्यन्त्रौ च लिङ्गं पुनः।
दत्वा तं च जगद्धिताय नितरां सम्बोधयन् पश्यतां
सर्वेषां धुरि चित्सदो नटपतिर्ज्योतिर्मयोऽन्तर्दधे॥ १३

शम्भोरंशस्य लेशो भुवि कलिविभवात् लुप्तमप्यात्मतत्त्वं
प्रोद्धर्तुं ह्याविरासीत् **त्रिनयनशिव** इत्याह्वयः **कालहस्तौ**।
तिल्वारण्ये तथोमापतिरिति मखिराड**प्पयाख्योऽथ कांच्याः**
पर्यन्ते तान् वरिष्ठान् शिवसमयगुरून् शाम्भवान् नौमि नित्यम्॥ १४

उमापतिं नमस्कुर्वे ह्यूर्ध्वस्रोतोविहारिणम्।
ऊर्जितात्माविनाभूतनिष्ठमप्यूर्ध्वरेतसम्॥

SECTION II

TRADITIONAL BIOGRAPHIES ON UMĀPATI
(Sanskrit & Tamil)

UMĀPATI TUDIPPĀḌALGAḶ

UMĀPATIYIṈ VĀḺKKAI VARALĀṞU

ஸ்ரீஉமாபதிசிவ சரித்திர சுருக்கம்*

(அவதாரம்) ஸ்ரீஉமாபதிசிவம் சாலிவாஹந சகம் 1200 ஆண்டுக்குமேல் (ஸ்ரீமுகளு தைமீ சுக்லபக்ஷ திரயோதசி ஸோம வாரம் விருஷப லக்னத்தில்) ஸ்ரீசிதம்பர க்ஷேத்திரத்தில் தில்லை வாழந்தணர்கள் வம்சத்தில் சம்பு தீக்ஷிதர் என்கிற நடராஜ தீக்ஷிதருக்கும் கௌரீ என்னும் அன்னைக்கும் புதல்வனாக உதித்தவர். இவருடைய கோத்திரம் ஸ்ரீவத்ஸ கோத்திரம். வேதம் யஜுர்வேதம். ஸூத்திரம் போதாயனம். இவருடைய மாதாமஹர் கோத்திரம் விச்வாமித்திர கோத்திரம். வேதம் ரிக்வேதம். ஸூத்ரம் ஆச்வலாயனம். பாஷண்டர்களை அடக்கி சைவத்தை நிலை-நாட்டவேண்டி தேவர்களின் வேண்டுகோளால் ஸ்ரீபரமேச்வரனே தனது அம்சத்தால் ஸ்ரீஉமாபதிசிவமாக அவதரித்தார் என்று கூறப்படுகிறது.

இவர் பிறந்த காலத்தில் இவரிடத்தில் ஸ்ரீநடராஜரின் தேஜஸ்ஸு பிரகாசித்ததால் ஸ்ரீநடராஜரே அவதரித்தார் என்று எல்லோரும் மகிழ்ந்தனர். அக்காலத்தில் சுபக்குறிகள் பல உண்டாயின. இவர் பால்யத்தில் செய்த லீலைகள் அளவு கடந்தனவே.

இவர் முறையே நான்கு வேதங்களை கற்கவேண்டி அந்தந்த வேதங்களுக்குரிய முறைப்படி உபநயனமும் செய்விக்கப்-பட்டவர் ஆவர். ஸாமவேதம் கற்கவேண்டி த்ராஹ்யாயன விதிப்படி உபநயனச் சடங்குகள் செய்விக்கப்பட்டபடியால் (छन्दोग:) சந்தோகர் என்று ஒரு சரித்திரம் கூறுகிறது.

இவர் தனது தந்தையிடமும் சௌனகர், ஜைமினி, குசிகர், மத்யந்தினர், கண்வர், வியாஸர் முதலிய மஹரிஷிகளிடமும் வேதம் முதலிய ஸகல கலைகளையும் கற்றவர். ஸ்ரீமந்திரமூர்த்தி தீக்ஷிதர் என்கிற பெரியோரிடம் ஸ்ரீவித்யோபதேசம் பெற்று

---

* From the *Kuñcitāṅghristava,* Introduction, pp. 6-14.

ஸ்ரீசிவகாம ஸுந்தரியின் ஸன்னதியில் ஸ்ரீவித்யாஜபயஜ்ஞத்தை அனுஷ்டித்து அம்பிகையின் அருளையும் அணிமாதி ஸித்தி-களையும் அடைந்தவர்.

இவருக்கு உரிய காலத்தில் இவரது மாதுலரான ஸபேச தீக்ஷிதர் என்பவரின் புதல்வியான பார்வதீ என்னும் கன்னிகையை மணம் செய்வித்து இவரது தந்தை மறைந்தனர்.

பிறகு இவருக்கு ஸ்ரீமூலநாதர் (சிதம்பரயந்திரோத்தாரத்திற்கு வியாக்யானம் செய்தவர்), விருஷபத்துவஜர் என்கிற இரண்டு புதல்வர்களும் ஸுசீலா என்கிற ஒரு கன்னிகையும் பிறந்தார்கள்.

இவர் ஸப்தபாகஸம்ஸ்தை, ஸப்தஹவிஸ்ஸம்ஸ்தை, ஸப்த ஸோமஸம்ஸ்தை முதலிய ஸகல வைதீக வேள்விகளை முறைப்-படி அனுஷ்டித்தவர். ஸ்ரீநடராஜரைத் தனது ஸ்வதந்திர காலங்-களில் பூஜித்தும், ஆருத்திரை முதலிய மஹோத்ஸவங்களிலும், ஸம்புரோக்ஷணம் முதலிய பிரதிஷ்டைகளிலும் ஆசார்யராக இருந்தும் நன்கு கொண்டாடப்பட்டவருமாவர்.

இவர் தனது 26 வயதில் மஹாவிரதம் என்னும் ஓர் பெரிய யாகத்தைச் செய்தார். அவ்வமயம் பிரதான தினத்தில் தேவேந்-திரன் இவர் முன் தோன்றி பிரதானமான ஹவிஸ்ஸை எனது கையில் கொடு என்று கூறினன். அதுகேட்டு இவர் அத்தேவேந்-திரனை நன்கு பூஜித்துப் போற்றி அக்னியில் ஹோமம் செய்யும்படித்தான் விதி உளது என்று அவ்விதியைக் கூறி கையில் கொடுக்க மறுதளித்தார். அதுகேட்டு தேவேந்திரன் மிகவும் ஸந்தோஷித்து அவ்விதம் செய்து உனது வேள்வியைப் பூர்த்தி செய்துகொள்வாயாக. உனது வயது இன்றோடு முடிவு அடைந்த-படியால் ஸ்ரீபரமேச்வராஞ்ஞையால் இவ்விதம் உன்னைப் பரீக்ஷித்தேன். உனக்கு இது முதல் 50 ஆண்டு ஜீவித்திருக்க அருளினேன். பூமியில் துர்மதங்களை அகற்றி வைதீக தர்மங்களை ஸ்தாபித்து ஸநாதனமான சைவ மதத்தை பிரகாசப்படுத்துவாயாக என்று அருளி மறைந்தனன்.

இவர் ஒரு ஸமயம் சுவேதாசாரியரைத் தரிசித்து அவரிடமிருந்து ஒரு ஸ்படிக லிங்கம், ஸ்ரீசிதம்பர மேருயந்திரம், வாஞ்சா கல்பலதாகணபதியையும் பெற்றும் ஸ்ரீ சிதம்பரரஹஸ்ய தத்துவத்தை உணர்ந்தார்.

பிறகு ஒருஸமயம் ஸ்ரீபதஞ்ஜலி முனிவரின் ஆச்ரமத்தை (அனந்தேசுவரன்கோயில்) அடைந்து அங்கு ஸ்ரீபதஞ்ஜலி பகவானைத் தரிசித்து அவரது அனுக்கிரஹத்தால் யோகதத்துவத்தை நன்கு உணர்ந்து அந்த யோகத்தின் வல்லமையால் நாகச்சேரிக்குளத்தில் உள்ள பிலத்துவார வழியாக ஸ்ரீகைலையை அடைந்து அங்கு பரமனை தரிசித்துப் போற்றிப் பரமனது அருளையும் பெற்றார். அங்குள்ள தாழ்வரைகளில் பற்பல சித்தர்களையும் முனிவர்களையும் தரிசித்து வணங்கி அவர்களால் சிதிலமான சைவமதத்தைப் புவியில் நன்குப் பிரகாசப்படுத்தும்படி உணர்த்தப்பட்டார்.

மறைஞ்ஞானஸம்பந்தரிடம் (அப்பய தீக்ஷிதர் மணிவாசகரிடம் உபதேசம் பெற்றதுபோல்) உபதேசம் பெற்று அவரிடமிருந்து ஸகல ஆகமங்களையும் அடைந்து அதிலுள்ள சைவ ஸித்தாந்த ஸாரங்களைத் தென்மொழியிலும் வடமொழியிலும் தெளிவுபெற வெளிப்படுத்தினார்.

பிறகு இவருடைய அன்னை மறைய தனது குமாரர்களிடம் எல்லாப்பொருள்களையும் ஒப்புவித்து தனது மனைவியான பார்வதி அம்மையோடு வானப்ரஸ்தாச்ரமியாய் சுவேதாசார்யர் ஆச்ரமத்தின் (வெள்ளைகுளம்) வடபுறத்தில் ஓர் ஆச்ரமம் வகுத்து அங்கு தனது ஆத்மார்த்த பூஜையை செய்துகொண்டும், அனேக சிஷ்யர்களுக்கு ஸ்ரீசிவதத்துவத்தை உபதேசித்தும் மிகவும் விளங்கினார். சில நாட்களில் இவர் மனைவியாரும் இவரது அனுக்கிரஹத்தால் முக்தி இன்பம் பெற்றவளானாள்.

இவ்விதம் ,இருக்குங்கால் ஒரு நாள் இவர் சிஷ்யனான ப்ராம்மணச் சிறுவன் ஒருவன் ஆசாரியரின் பூஜைக்கு வேண்டி பில்வம் எடுத்துக்கொண்டு வரும் தருணம் அவனுடைய

தேஜஸ்ஸைக்கண்டு பொறாமைகொண்ட ஓர் முனிவர் எதிரில் நின்று தடைசெய்து ''எனது வினாவுக்கு விடை கூறி அப்புறம் கடக்கக்கடவாய். மீறினால் சபிப்பேன்'' என்றார். அதை அச்-சிறுவன் கேட்டு கொஞ்சம் கூட லக்ஷியம் செய்யாமல் தனது ஆசாரியரின் பூஜைக்குத் தவக்கம் ஏற்படாமல் இருக்கவேண்டி ஒன்றும் பேசாமல் நடக்கலானான். அது கண்டு அம்முனிவர் சினங்கொண்டு உனது குருவுக்கு முன்பாகவே உன்னை அரவம் தீண்டி இறக்கக்கடவாய் என்று சபித்தனர். அச்சிறுவன் அதைக்-கேட்டு அஞ்சாமல் பில்வக்கூடையுடன் ஆசார்யர் ஆச்ரமத்தை அடைந்து குருவை வணங்கி வழியில் நிகழ்ந்த விருத்தாந்தத்தைத் தெரிவித்தான். அதுகேட்டு சுவாமிகள் புன்சிரிப்புடன் உன்னை அரவந்தீண்டி இறக்கக்கடவது என்றும் மறுமொழி கூறினர். அத்தருணமே பேருருக்கொண்ட கருத்த ஓர் அரவம் ஆசாரியருக்கு முன்பாகவே அம்முனிவரின் சாபப்படி அச்சிறுவனைத் தீண்டிற்று. உடன் ஆசாரியர் வாக்குப்படியே உயிர் நீங்கிற்று. இது கண்டு அங்குள்ள மற்ற சீடர்கள் களித்தனர். பிறகு இறந்த அவ்வரவு உடல் நீங்கி ஓர் சந்நியாசி வடிவந்தாங்கிற்று. அச்சந்நியாசியார் ஆச்சாரியரை அணுகித் தண்டம் ஸமர்ப்பித்து விண்ணப்பிக்கலானார்: ''சுவாமி, நான் பூர்வ ஜன்மத்தில் சந்நியாசி-யாக இருந்தும் சைவமதத்தை நிந்தித்தேன். அவ்வாறே சாஸ்திரங்-களையும் தொகுத்தேன். இக்காரணம் பற்றிக் கோபம்கொண்ட சுவேதாசாரியரின் சாபத்தால் இவ்வரவவடிவம் பெற்றேன். இப்பொழுது தங்கள் சீடனைத் தீண்டினதால் அவ்வரவவடிவம் நீங்கப்பெற்றேன். இனி எனக்கு நற்கதி கிடைக்க உபாயம் செய்தருளல் வேண்டும்'' என்று பலமுறை வணங்கிப் போற்றி-னார். அதுகேட்டுச் சுவாமிகள் சந்தோஷத்துடன் தனது ஆசார்ய பெருமானாச்ரமத்தின் முன்புறத்திலுள்ள சுவேத தடாகத்தில் ஸ்நாநம் செய்வித்து ஸ்ரீபஞ்சாக்ஷரத்தை உபதேசித்து ''இனி சிவத்தியானபரனாய் இருக்கக்கடவாய்'' என்று அனுக்கிரஹித்தனர். அம்முனிவரும் அதுமுதல் ஆசார்யரின் ஆணைப்படி ஸ்ரீபஞ்சா-க்ஷரத்தை ஜபித்து சிவத்தியானபரராய் இருந்து நற்கதியை அடைந்தார்.

பிறகு மற்றொரு ஸமயம் ஸ்ரீநடராஜருக்கு கும்பாபிஷேகம் நிகழ்ந்தது. அத்தருணம் ஓர் மந்திரவாதி காரப்பெருமாள் என்னும் சாஸ்தாவின் ஆலயத்தின் பின்புறமுள்ள குளத்தில் கழுத்தளவு நீரில் நின்று யாகசாலையிலுள்ள பிரதான கடத்தை எடுக்க முடியாமல் ஸ்தம்பனம் செய்து ஜபித்துக்கொண்டு இருந்தான். அதனால் பிறகு குறித்த காலத்தில் பலர் முயன்றும் அக்கடம் எடுக்க இயலாதது கண்டு இவர் அதன் ஸமீபத்தை அணுகி விபூதியைத்தூவி 'அம்பிகே' என்று கையை ஏந்தினார். உடன் அக்குடம் தானாகவே இவரது கையை அடைந்தது. பிறகு அக்கும்பாபிஷேகமும் ஒரு விக்னமன்றி நிறைவேறிற்று. பின் இரண்டு இளநீர் மூலம் அம்மந்திரவாதியைத் தனது அருகில் வரவழைத்து அவனது மந்திர ஸித்தியையும் அபஹரித்தார்.

அக்கும்பாபிஷேகத்தை நடாத்திய ஓர் அரசனின் மனதிலுள்ள ஸந்தேகத்தை அகற்ற அவனது அலியான குமாரனை அழைத்து ஆசனத்திலமர்த்தி ஓர் கும்பத்தில் அவனது ஜீவகலை தவிர மற்ற கலைகளை ஆகர்ஷித்து யோஜனம் செய்தார். அக்குமாரனும் கீழே சாய்ந்து அசைவற்றவனானான். அதுகண்டு பயந்து அவ்-வரசன் இவரை அடிபணிந்து குமாரனை எழுப்பித்தர வேண்டி போற்றினான். மறுபடி இம்முனிவர் முன்போல் அக்கும்பத்தி-லிருந்து அக்கலைகளை அக்குமாரனிடம் அடைவித்தார். அவனும் அலித்தன்மை நீங்கி தூங்கி விழித்தவன்போல் எழுந்-தனன். இவ்விதம் நிகழ்ந்ததைக்கண்டு களித்த அரசன் உள்பட்ட எல்லோரும் இவரை நம்போன்ற மனிதனாகக் கருதுதல் கூடாது. இவர் ஸாக்ஷாத் சிவமே ஆவர் என்று கூறி மகிழ்ந்தனர். அது முதற்கொண்டு இவர் உமாபதிசிவமென்று கூறப்பெற்றார்.

மேற்கு கோபுரம் ஸ்ரீகல்பகவிநாயகராலயத்தின் முன்புறத்தி-லுள்ள பாதாளலோக பிலத்வாரவாசலை அண்டி இருந்த ஐந்தலை நாகத்தை அடக்கி அங்கு ஒரு பில்வ மரத்தையும் ஸ்தாபித்தார். அம்மரம் இன்றும் விளங்கா நிற்கின்றது. அம்மரத்தைப்போல் வேறு எங்கும் காண்பதரிதே.

திருக்கழுக்குன்றத்திலிருந்து ப்ரதிதினமும் இரவில் ஸ்ரீ நடராஜரை தரிசிக்க வருகிற இரு கழுகுகளின் நிலைய மண்டபம் இரண்டையும் புதுப்பித்தார். அம்மண்டபம் தெற்கு கோபுரத்திற்கு முன்புறம் உளது.

வடக்கு கோபுரத்தில் துஷ்டர்களை அடக்கவேண்டி ஜடாதரர் என்னும் ஓர் தேவதையையும் ஸ்தாபித்தார்.

பரமன் தன்னை கௌரவித்துக் கைச்சீட்டு அனுப்பின காரணம் பற்றிப் பெற்றான்சாம்பானென்னும் புலையனுக்கும், சோழமன்னனின் ஸந்தேகத்தை அகற்றவேண்டி முள்ளிச் செடிக்கும், குடஉளுந்து முனிவருக்கும், ஒரு கருடனுக்கும் சிவஸாயுஜ்ய பேரின்பத்தை அடையும்படி செய்தவருமாவர்.

ஒருஸமயம் ஸ்ரீநடராஜர் ஆனிமாஸ மஹோத்ஸவத்தில் முயன்றும் ஏறாமலிருந்த கொடியை நான்கு பாசுரத்தால் தானாகவே ஏறும்படி செய்தும் மூன்று தடவை பூமண்டலத்தை பிரதக்ஷிணம் பண்ணியும் அதில் ஒரு தடவை காச்மீரத்தில் வான் வழியாக ஸர்வஞ்ஞபீடமமர்ந்து எல்லாவித்தைகளிலும் தனது வல்லமையைக் காட்டிச் சைவ மதத்தை நிலைநாட்டி இரண்டாவது சங்கரரோவென்று அங்குள்ள அனைவரும் அதிசயித்துப் போற்ற ஒருவராலும் அடையமுடியாத பிருதுகளையும் கீர்த்தியையும் அடைந்தார்.

ஸ்ரீதுர்வாஸ முனிவரால் ஸ்தாபிக்கப்பட்ட அகோர சிவாசாரிய மடத்தில் மூன்றாவது பட்டம் சுவாமிகள் இவருடைய சிஷ்யரென்றும் அவரிடம் **தீக்ஷாநிர்ணயம்** முதலிய கிரந்தங்களைக் கொடுத்தாரென்றும் சொல்லப்படுகிறது.

நான்காம் வருணத்தார்களை அனுக்ரஹிக்க வேண்டித் தனது பீடத்தில் ஸ்வாமிநாத தேசிகர் என்பவரை ஸ்தாபித்து பட்டாபிஷேகம் செய்து தனது ஆத்மார்த்த பூஜையை அளித்தும் உலகத்துக்குச் செய்யவேண்டிய கடமையைப் போதித்தும் அருளினர்.

இவ்வாறு 76 ஆண்டு அனேக சிஷ்யர்களுக்கு உபதேசம் செய்துகொண்டும் அக்காலத்திலுள்ள அனேக துர்மதங்களை வென்றும் வைதீக சைவ தர்மத்தை நன்கு விளக்கியும் ஆங்காங்கு ஜீர்ணித்துள்ள சிவாலயங்களை ஜீர்ணோத்தாரம் செய்து நித்திய பூசை முதலிய வழிபாடுகளை முறைப்படி செய்வித்தும் பல மன்னர்களால் போற்றப்பட்டும் லோகாசாரியராக விளங்கினார்.

ஒரு ஸமயம் தனது இறுதியை அறிந்து எல்லா மாணாக்கர்களையும் மன்னர்களையும் வரவழைத்து ''ஸ்ரீ பரமேச்வராஞ்ஞைபடி என்னால் செய்யவேண்டியது யாவும் நிறைவேறிற்று. இனி நீங்கள் ஸ்ரீபரமேச்வரனை எக்காலமும் மறவாமல் வழிபட்டுக் கொண்டு இருக்கக் கடவீர்கள்'' என்று அனுக்ரஹித்து வருகிற நாளது சித்திரை மாத ஹஸ்த நக்ஷத்திர தினத்தில் ஸ்ரீநடராஜ மூர்த்தியை அடையப் போகிறேன் என்று கூறி அவர்களை நன்கு ஆசீர்வதித்தனர்.

பிறகு சித்திரை மாத ஹஸ்த நக்ஷத்திர தினத்தில் எல்லாச் சீடர்களும் மன்னர்களும் மற்றுமுள்ளவர்களும் போற்றி நிற்க தான் யோக ஸமாதியில் அமர்ந்து திருச்சிற்றம்பலமென்னும் பொற்சிற்சபையில் விளங்காநிற்கின்ற ஸ்ரீநடராஜமூர்த்தியின் ஜ்யோதிஸ்ஸில் ஐக்கிய நிலையை அடைந்தார். அவ்வமயம் இவரது உருவதேஜஸ் ஸ்ரீநடராஜரோடு கலந்துகொண்டதாக அங்குள்ள எல்லோருக்கும் தோன்றினது. வானிலிருந்து புஷ்பவர்ஷங்கள் நிகழ்ந்தன. எல்லோரும் பரமனைப் போற்றி மகிழ்ந்தனர்.

இன்னும் இவரது சரித்திரம் பலவாறாக ஆன்றோர்களால் கூறப்படுகிறது. அவைகளை விரிக்கிற் பெருகுமென அஞ்ஜிவிடுத்தனம்.

இம்முனிவரை ஸ்ரீபரமேச்வரனின் அம்சம் என்றும் வித்யேச்வர்களில் ஒருவராகிய ஸ்ரீகண்டரின் அவதார மென்றும் வர்ணித்திருக்கிறார்கள்.

இம்மஹான் ஸ்ரீ காளஹஸ்தி க்ஷேத்திரத்தில் ஸ்ரீகண்ணப்ப நாயனாரின் பக்தியின் மஹிமையை நேரில்கண்டு களித்த

ஸ்ரீசிவகோசரரின் புதல்வரான திருலோசனனாகவும், கலி 4700ல் அவதரித்தவரும், உலகிலுள்ள துர்மதங்களை அகற்றினவரும் உபாஸனையால் ஸாக்ஷாத்கரித்த ஸ்ரீமணிவாசகரிடம் உபதேசம் பெற்றவரும், 104 கிரந்தங்களை இயற்றியவரும், மீமாம்ஸாமூர்-தன்னியரும், அத்வைதாசாரியரும், சிவாதிக்கியவாதியுமான ஸ்ரீ அப்பய தீக்ஷிதராகவும் அவதரித்தவராவர்.

दीक्षितोऽपि भवेत्कश्चिन्मदंशो भूसुरोऽम्बिके।
भासुराचारनिरतः शैवः छन्दोगवंशजः।
शैवशास्त्रं तदा भूमौ लुप्तं विस्तारयिष्यति॥

தீக்ஷிதோऽபி பவேத்கச்சித் மதம்சோ பூஸுரோம்பிகே।
பாஸுராசாரநிரத: சைவச்சந்தோகவம்சஜ:।
சைவசாஸ்த்ரம் ததா பூமௌ லுப்தம் விஸ்தாரயிஷ்யதி।

(இ-ள்) ஓ அம்பிகே, புவியில் ஸாமவேதிகள் குலத்தில் உதித்தவரும், எனது அம்சம் தாங்கினவரும், தீக்ஷிதரும், சிவ பக்தி நிறைந்தவருமான ஓர் பிராம்மணர் அவதரிப்பார். அக்காலம் அவர் பூமியில் மறைந்துபோன சைவ சாஸ்திரங்களைப் பிரகாசப்படுத்துவார்.

कलौ छन्दोगोऽपि श्रुतिशिखरतात्पर्यवचनैः
मम ग्रन्थोद्बन्धैर्जयति मदवादिद्विपहरिः।
भिनत्त्येवं दीक्षाक्षपित-सुखवृत्तिश्शिवपदे
शिवे दभ्रस्थाने भवति च ततोऽन्ते मम गणः॥

கலௌ சந்தோகோऽபி சுருதி - சிகரதாத்பர்யவசநை:
மம க்ரந்தோத்பந்தை: ஜயதி மதவாதித்விபஹரி:।
பிநத்யேவம் தீக்ஷாக்ஷபித - ஸுகவ்ருத்தி: சிவபதே
சிவே தப்ரஸ்தாநே பவதி ச ததோऽந்தே மம கண:।

(இ-ள்) கலியில் சிவமாயும் சிவஸ்தானமாயுமுள்ள சிதம்பரத்தில் (எனது கணத்தில் ஒருவர்) ஸாமவேதி குலத்தில் அவதரித்து எனது கிரந்தங்களான வேதாந்த தாத்பர்ய வசனங்-களால் துர்மதங்களாகிற யானைகளுக்கு சிங்கம்போல் இருந்து பேதித்தும் தீக்ஷை முதலியவைகளால் பாபங்களை அகற்றி நல்ல

விருத்தியோடு விளங்குவார். கடையில் நமது கணநாதராகவும் ஆகுவார் என்றும் **சிவரஹஸ்யம்,** நவமாம்சம், அஷ்டமாத்யாயத்திலும் மற்றவை கூறுதலும் இம்மஹானை குறித்ததே.

சிற்றம்பலமன்னும் சின்மயராந் தில்லை நகர்க்
கொற்றங்குடி முதலைக்கூறு நாளெந்நாளோ.
குறைவிலருண் ஞானமுதல் கொற்றங்குடியடிக-
ணரைமலர்த்தாட்கன்பு பெற்றுநாமிருப்ப தெந்நாளோ.

என்று தாயுமான ஸ்வாமிகளும் போற்றுகிறார் (**குருமரபின் விளக்கம்** 6,7).

இம்மஹானைச் சைவஸித்தாந்த ஸந்தானாசார்யர்களில் ஒருவராகச் சைவ உலகம் போற்றுகிறது உலகறிந்ததே.

இவருடைய ஆச்ரமம் சிதம்பரம் ரயில்வேஸ்டேஷன் கீழ்புறத்தில் விளங்கா நிற்கின்றது. அங்குள்ள இவரது உருவ விக்கிரஹம் பார்க்க மிகவும் ஆனந்தத்தை அளிக்கிறது. பின்னும் அவ்வாச்ரமம் விசேஷ கௌரவத்தை அடையத் திருவருளைப் பிரார்த்திக்கின்றனம்.

இவருடைய சிஷ்ய ஸந்தானம் திருவாவடுதுரை ஆதீனமாகும். அவ்விடம் இவருடைய ஆத்மார்த்த பூஜையும் நித்தியம் பூஜிக்கப்படுகிறது.

இவ்விதம் பெருமைவாய்ந்த ஸ்ரீஉமாபதிசிவத்தால் இயற்றப்பட்ட வடமொழி தென்மொழி நூல்கள் பல உள. அவைகளில் இத்துதியும் ஒன்று ஆகும். இதிலுள்ள இரண்டு சுலோகங்கள் மட்டும். . . . ஸ்ரீநடராஜரின் ஸபையின் முன்புறத்தில் வரையப்பட்டுள்ளன.

உமாபதி சிவாசாரியர் சருக்கம் *

தில்லையினடிக்குஞ் சிவனொடுசேர்த்துச் செப்புமூ வாயிரர் தம்மி
லெல்லையிலுணர்ச்சி பெறுமுமாபதிப்பே ரேய்ந்தவனொருவன் வந்துதித்துத்
தொல்லைவல்வினையைத் தொலைத்துமெய்யருட்சீர் தோயுமாறேமிகக்கருதி
வல்லையாண்டருளத் தக்கசற்குரவன் வரவுபார்த்திருந்தனன் மன்னோ (1)

பக்குவமுதிர்ந்துங் கருமநூற்சடங்காற் பரதவிப் பாரொடுபழகித்
திக்குமுற்றுணரு மாலயபூசைத் திருப்பணி யாதியுஞ்செய்து
விக்கு தொண்டையன்போற் பிறருடனிந்த விதமெடுத் துரைக்குமாறின்றி
யக்கும்வெண்ணீறு மிகைபடப்புனைந்தே யைந்தெழுத் துருச்செபித்தயர்ந்தான். (2)

அந்தநாளதிவன் னாச்சிரமத்தோ னாமறை ஞானசம்பந்தன்
செந்தழன்மேனிச் சிவபிரானுரையாற் றில்லையம் பதியினிற்சென்று
பைந்தமிழ்க்கவிக்காத் தேர்நடைதருசீர் பதிதரு தெருவினோர்பாங்க
ரிந்தமாதவவே தியன்வருமாறே யெண்ணுபு படுத்திருந்தனனே. (3)

அன்றுதான்பூசை செயுமுறைவரலா லவனொரு சிவிகையிலருகு
துன்றுதீவெட்டி முதலியசிறப்புத் துலங்கவந் தனன்பகற்குருடா
மொன்றுபட்டமரத் தேகுகின்றதெனா வுரைத்தனன் முனியவனுருவ
மன்றுளாடினராத் தோற்றலினிறங்கி மலரடி மிசைவிழுந்தனனே[1]. (4)

---

* From **Pulavar purāṇam** by Vaṇṇaccarabam Srilasri Dandapani Swamigal, Madras, 1931. Chapter 44.

1. சிவபிரானுத்தரவு பெற்றுச் சிதம்பரத் திருவீதியில் உமாபதியார் வரவு நோக்கி யோகநித்திரைபுரிந்து விளங்கிய மறைஞான சம்பந்த நாயனாரென்பவர் தாம் குறித்தபடி அவர் ஆலய பூஜை நிமித்தம் அலங்காரச் சிவிகையில், தீ வெட்டி முதலிய சிறப்புகளுடன் அங்கு வரக்கண்டு, ஞான நோக்கம் புரிந்து அவரது சூக்கும அறிவில் தொடர்பு செய்து "பகற்குருடு பட்டமரத்திற் போகின்றது" என்றோதினர். அவ்வொலி புறவெளியிலுள்ள வேதவொலி, வாத்தியவொலி, முதலியவற்றைக் கடந்து உமாபதியாரது செவியிற் புகுந்து, தேகவாசனை, லோக வாசனை, சாத்திரவாசனை, முதலியவற்றை நீக்கித் தூய்மை செய்ததால் இவர் திரும்பிப்பார்க்கையில் மறைஞான சம்பந்தரது வடிவம் கனகஸபையினிடத்துப் பஞ்சகிருத்தியத் திருநடம் புரியும் ஸ்ரீ நடராஜப் பெருமானது திவ்விய திருவுருவாய் விளங்கக்

தொழுமிவனெழுமுன் னவனெழுந்தோடத் தொடர்ந்திவ னோடினன்சூழக்
குழுமினர்பலரீ தென்னெனவியந்தார் கூடவுஞ் சிற்சிலர்போனார்
பழுதிலம்முனிவன் சென்றுசெங்குந்தர் பாவடிக் கூழ்கையேற்றருந்த
நழுவுதன்முழங்கை வழியிவனயின்றா னாட்டினர் நக்கிகழ்ந்தனரே. (5)

அற்றைநாட்பூசை யடுத்தநாண்முறையோ னாற்றின னவ்விருவோரு
மொற்றைபட்டொழுகிச் சிறிதுநாளையிற்றம் முளத்தது பூதியிலொத்தார்
மற்றையசரித மொன்றுமக்குரவன் மாட்சியென் றியான்வினவில்லேன்
பொற்றைவிற்பரமன் றிருவடிமலரிற் புகுந்ததற் கையமின்றம்மா. (6)

குரவனீங்கியபி னவனருட்டிறந்தோய் கோளரி யேறனான்கோதி
லிரவலனாகி முறைப்படி தவமே யிழைத்தன னவனுடலினத்தார்
பரவுபண்பினற்கித் தீங்கியன்றிடலென் பாவமென் றிரங்கினர்பணங்காட்
டரவுலாஞ்சடையார் விடைக்கொடித்திருநா ளானிமா தத்தணுகியதே. (7)

அத்திருநாளின் முன்னைநாளிரவே யாங்குளார் பலர்கனவினும்போய்ச்
சத்திமுன்னடிப்பா ரியாந்திருக்கோயி றனிலிலே முமாபதிமுனிவ
னத்தியபூசைப் பெட்டகக்கோயி னண்ணுபு வசித்துளேமென்றா
ரித்திறமுணர்ந்துங் கொடியுயர்த்தினராங் கேறிடா திற்றுவீழ்ந்ததுவே. (8)

அவ்வதிசயங்கண் டரசனும்பிறரு மம்முனி யிருந்துழியடைந்து
செவ்வனக்கமலத் திருவடிபணிந்து சிவன்செய லனைத்தையுஞ்செப்பிற்
றவ்வருங்கருணை யுறுமவனுடன்போய்த் தன்மனைப்பெட்டகந்தருவித்
தெவ்வமில்கோயிற் கொடிமரத்தருகி லியாவருங்காணுறத்திறந்தான். (9)

கண்டமையின், கீழ்க்குதித்து அவரது செந்தாமரை மலரையொத்த திருவடிகளில் அடியற்ற மரம்போல் விழுந்து பணிந்தனர் என்பதாம்.

குருவடிவைத் தெய்வவடிவாக உள்ளிலும் வெளியிலும், காண்பதே தவம் நிறைந்த பெரியோர்க்கு அமையும் ஞானபக்குவ நிலையாதலின் அது அவனருளாற் கிடைத்தற்பாற்று என்பதும், அதனையடைந்தோர்க்கே பரமுத்தி சித்தியாகுமென்பதும், மேலோர் நூல்களின் முடிபாதலின், அவ்வாற்றிற்கு இவர் இலக்கியமாயினர் என்க.

முன்றனோர்குருப்பின் போனநாட்டரித்த முகுளநாண் மலர்த்தி ரண்முழுது
மன்றணிந்தனபோன் றிருக்கைகண்டியாரு மதிவியப்பொடு மிகமதித்தார்
குன்றவிற்பெருமான் கொடியுமேறியது குலத்தினர் களுமிகமகிழ்ந்தார்
மன்றலந்தடந்தோண் மன்னவன்பலகால் வணங்கியோர் வேண்டுகோள்
வகுப்பான். (10)

உன்றவத்தருமை யுலகமுற்றுணர்ந்த தென்னினு மொருமடாலயத்துற்
றின்றமிழ்ப்புலவோர் களுந்தவத்தினரு மிறைஞ்சுமா றியற்றிட வேண்டு
மென்றனனிசைவு கண்டுதான்கொற்றங் குடியிலஃ தியற்றியீந் திட்டான்
மன்றகத்திறைவ ரருடரும்பயனை மாற்றிட யாவரேவல்லார். (11)

அம்மடத்தவன்போய்ப் புகுந்தினத்தரிதன் னரிவையுமயன்மனை யாளுந்
தம்மலர்ப்பீட மாமெனவிழைந்து தாங்களு முடன்புகந்தனராற்
செம்மணிக்கவினார் தானைமாதவரும் புலவரா தியர்களுஞ் செறிந்தார்
கைம்மணிப்புலமைக் காழியூர்ப்புதல்வன் கழகமே யெனக்கவின்றதுவே. (12)

கோயின்மான்மியமுஞ் சேக்கிழார்புகழுங் குறிதிரு முறைபெறுங்கதையும்
பாயிரத்தெழில்சேர் புராணமாச்செய்து பழுதில்சித்தாந்த நூல் பதினான்
காயினவவற்றுட் சிவப்பிரகாச மருட்பயன்முத லிருநான்கு[2]
வாயினாலியற்றிச் சைவதேகிகனென் மாட்சியும் பெற்றனன்மன்னோ (13)

குலையொடுபழுத்தாங் கனைவரும்வேள்விக் கொலைசெயுங் குலத்தினிற்பிறந்தோ
னிலையிடுவார்க்குங் கதியை நல்கிடுந்தன் னிணையடிப்பெருமைதேர்ந்தெனைத்தும்
புலையுறாச்சைவா சிரியனாகிடவும் புரிந்தருள் புராணபுங்கவன்றான்
மலையணுவாக வணுமலையாகச் செய்யவும் வல்லவன்றானே[3]. (14)

---

2. இருநான்கு — சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன், வினாவெண்பா, போற்றிப் பஃறொடை, கொடிக்கவி, நெஞ்சுவிடுதூது. உண்மை நெறிவிளக்கம், சங்கற்ப நிராகரணம், என்னும் சித்தாந்த சாத்திரங்கள் எட்டுமாம்.

3. தில்லை மூவாயிரவேதியரென்பார், சைவசமயாசாரியராகிய, தமிழ்விரகர் திருக்கடைக்காப்பிற் புகழப் பெற்றும், நம்பியாரூரருக்குத் தியாகேசர் திருத்தொண்டத் தொகைப்பதிக முதலாக அடியெடுத்துக் கொடுக்கப்பெற்றும், நாரையூர் நம்பிகளால் அந்தாதியிலும், அருண்மொழித் தேவரால், பனிரண்டாந் திருமுறையிலும்

மைந்தருந்தேவர் தாமுமிக்குவப்ப வயங்குகொற் றங்குடிமடத்தி
லந்தமாமுனிவன் வாழுநாள்கனக வம்பலத் தாடல்கூரமலன்
முந்தவீடடைந்தோ ரொருவருஞ்செய்யா முறையவன் றனைக்கொடுமுடிப்பான்
கந்தனைப்பயந்த திருவுளந்தன்னிற் கருணையாற் கருதினானன்றே. (15)

அத்தினமெந்த வூரினிலிருந்தோ வநந்தமுற் பிறப்பினிலரன்பாற்
பத்திசெய்ததன்பின் பிறந்தவனாமோர் பஞ்சமன் பன்னிதன்னோடு
முத்திதானடையு நிமித்தமோர் மனதா முதிர்புகழ்த்தில்லையிற்சேர்ந்தா
னத்தியமனைவி யபக்குவியானா னாயகன் பின்வரா ளம்மா. (16)

அவன்பெத்தான்சாம்பா னெனச்சொல்வாரவள்பே ரறைபவர்க் காண்கிலனன்னோன்
சிவன்பதங்கருது மாறவனுருவ சிந்தனை யேயவள்செய்வா
ளுவந்தசில்பணியா லுடல்புரந்ததற்பி னும்பரு முனிவருமுலவுந்
தவந்தழைத் திடுமவ் வூர்த்தெருவிளக்கித் தகைமலிசிகரிகை தொழுதார். (17)

அன்னணஞ்சிலநா ளியற்றலுமரிவாட் டாயனார்கழுத்தரிந்திடுமட்
டின்னல்செய்தவர்தந் திருவுளமிரங்கி யிரவெலா மவன்மனக்கனவிற்
பொன்னதாற்சமைந்த வம்பலமுதலாம் பொற்பெலாம் பொலிவுறக்காட்டிப்
பின்னரோர்தினத்திற் பிறைச்சடைமுதலா முறுப்பெலாம் பிறங்கநேர்வந்தார். (18)

துதிக்கப்பெற்றும், உள்ளவரென்பது பொதுவில் உண்மையேனும், சிறப்பில் நோக்குமிடத்து, கருமம், பக்தி, ஞானம், என்னும் மூன்றினுள் குறைந்த தூல விவகாரமான கருமத்தைப் பிரதானமாகக் கொண்டு, பக்தி ஞானங்களுக்கு மாறுபட்ட உயிர்வதை, நிணஅவி ஆனவற்றை வினைத்தொடர்புக்கேற்ப ஒரு சாரார் கொள்ளினும், மற்றொரு சாரார் நீங்கினரென்பதின்றி அனைவரும் ஒருங்கு கைக்கொண்டு ஒழுகுவோராதலில் ஜீவகருணை என்னும் முதற்படியைச் சேதித்தவரெனக் கொண்டு அக்குலத்திற் பிறந்த உமாபதியார் எவ்வகையிலும் எத்துணையும் கொலை புலையையுடன்படாத சிவாகமசாரமான சைவசமய சந்தான குரவராய் அமையும்படி ஸ்ரீ ஐந்தொழிற் கூத்தனருள்புரிந்தனனென்பதை ஆசிரியர் தனது கூற்றாக விளக்கிச் சைவ சித்தாந்த விசேடத்தையும் கொலையினிழிவையும் துலக்கினரென்பதன்றி வேதியர் நிந்தை விளம்பியதென்று வாதியராகி வருந்த வொண்ணாதே.

அங்கியில்விழுந்தார் கழுத்தறுத்திட்டா ரசலமேற் போய்நிலத்துருண்டார்
பொங்கியகடனீ ரிடைபுகுந்திறந்தார் பொறியடக் குபுத வஞ்செய்தார்
கங்கிளைதுறந்தார் தமிழ்த்துதிசெய்தார் தாங்களுங் காண்பரிதாய
செங்கிரியனையாற் றில்லையிற்பெத்தான் சேவைசெய் திடலருமையதே. (19)

காண்டலுமுருகிக் கண்கணீர்சொரியக் கரங்குவித் திறைஞ்சியேவிழுந்தா
னீண்டவனறியாத் துணைப்பதத்தொருவ னின்விருப் பியாதெனவினவ
வீண்டயன்படையாப் பெருங்கதியன்றி யாதும்வேட் டிலனெனவிசைத்தா
னாண்டஙனிரக்குந் தகைமையோரான்மா வடைகுவதரி தரிதரிதே. (20)

தலைகளையுடலைக் கனலிடையெரித்துந் தவளமால்விடைமிசைதகைசான்
மலைமகண்முருகோ னுடனுறச்சகலவானவரிடையரற்கண்டு
நிலைபெறுபயன்வேண்டாதழிந்திட்ட வுயிர்களு நிலத்திருந்தனவாற்
புலையரிற்பிறந்த வுயிரிதுகேட்ட புதுமையென் னெனப்புகல்வேனே. (21)

தேவர்தானவர்மா முனிவரர் மனிதர் திரள்களிற் றவஞ்செய் தோர்க்கெல்லாஞ்
சேவதன்முதுகிற் பலர்தனைச்சூழச் சேணிடை திகழ்தருமீச
னாவலந்தீவின் றில்லையிற்பெத்தா னனவினிற் றனிவருமாட்சி
யாவரேயறிவா ரவன்செய்மாதவத்தை யென்னென வியந்துரைப்பதுவே. (22)

அவ்விதவரங்கேட்டலுமிகமகிழ்வுற் றரனிடக் கையினருக்கோலை
செவ்விதிற்பிடித்து வலக்கையினெழுத்தா ணியையதிற்சேர்த்துமெய்யடியார்க்
கெவ்விதத்தினுமிக் கெளியவன்சிற்றம் பலவன்கொற் றங்குடியாற்கு
வெளவியேயெழுது நீட்டிதென்னென்னின் மண்மிசை வருபெத்தான்சாம்பான். (23)

தனக்குநீபேத மறும்படிதீட்சை செய்துமுத் தியிற்றனிசேர்க்கை
யெனக்குநல்லுவகை தருமுறையென்றோர் வெண்கவி[4] யெழுதியன்னவற்கீந்
துனக்குவீடவனே தருவனங்கேகென் றுரைத்துருக் கரந்தனனவன்போ
யினக்குழாம்வருந்தி யழைப்பினும்போகா தியன்மனை யொடுபணி செய்தான். (24)

---

4. அடியார்க் கெளியவன்சிற் றம்பலவன் கொற்றங்
குடியாற் கெழுதியநீட்டு—படிமீதிற்
பெத்தான்சாம் பான்றனக்குப் பேதமறத் தீக்கைசெய்து
முத்திகொடுக்க முறை.

என்பணிசெய்தா ரென்னினாடோறு மிந்தனக் கட்டிரண்டெடுத்துப்
பொன்பரிந்தளிப்பார்க் கொன்றுவிற்றுதர போசனஞ் செய்துமற்றொன்றை
மின்படுஞ்சடையா னடியர்வாழ்மடத்தின் மெல்லெனப் பிற்புறத்திட்டா
ரன்பராயாங்குற் றவரளிதயெடுத்தே யடுவன முழுதுமாற்றினரால். (25)

ஒருதலைச்சுமையாம் விறகதன்விலையா லுண்பன முழுதுதவினனும்
பெருமடத்தடுவ யாவுமற்றொன்றாற் பிழையற நடக்கைகண்டவனு
மிருவர்[5]கைக்காசொவ் வொன்றுபெற்றெண்ணா யிருமற்றவர்க்கிரட்டியருந்
திருவொடுபொலியச் செய்தருள்சிவனாஞ் செட்டியென்றுணர்பவர்சிலரே. (26)

மதுரையூர்மறுகில் விறகொடுபோயவ் வருத்தமுற் றுணர்தரும் வள்ள
லதுசகியாராய்த் தமதுகைத்திருச்சீட் டருமைகுன் றுபுகும்மாடதன்கிழ்ச்
சிதறும்வேர்வையினாற் றினநனைந்துலருஞ் சீர்த்தியுங் கருதுபு பேராற்
றெதுவுமோர்நிமித்த மின்றியே வெள்ள மிருகரை பிறழல் செய்தனரே. (27)

அந்தநாளினிலவ் விருவருமுணவே யயின்றிலர் மடத்தமுதடுவா
ரிந்தனமிலதாற் பொழுதுபோக்கினர்வே றியாவனெங் கோபுகுந்திரந்து
வந்தபின்பூசை நடந்ததாற் றினமும் வரும்விதமி யாதெனவினவி
லெந்தஞாயத்தோ வீங்கொரு பெருங்கட்டிருக்குமின்றின்றெனப்புகன்றார். (28)

அத்திறங்கருதி நாளையங்கதுவீ ழமையமா ரெனவினாவுதிரென்
றுத்திசொற்றிருந்த வுமாபதிமுனிவ னுளத்தரன் சிலகுறிப்புணர்த்த
நத்திநெஞ்சழிந்தா னங்ஙனநேர்கா னல்லவர் வியப்புறநழுவாப்
பத்திஞானத்தோ ரின்புறவிரித்துப் படிப்படி யுரைத்தனன்சாம்பான். (29)

அவ்வுரைபெற்றார் நிற்கவென்றவன்பா லறைந்துபோ யருண்முனிக் குரைத்தா
ரிவ்வுழிக்கொணர்மி னெனக்குலமுறைமுற்றிகந்தழைத் தனனவனேகிச்
செவ்வுருச்சிவனே யிவனெனக்கருதித் தெண்டனிட் டளித்தனன்சீட்டை
யெவ்வுலகத்தியார் பெற்றனரிப்பே றெனக்களித் திருகரத்தேந்தி. (30)

---

5. இருவர் - திருநாவுக்கரசுநாயனாரும், திருஞானசம்பந்தமூர்த்திநாயனாரும்.

கவுரிதன்வளைக்கை பற்றியதிருக்கைக் கவினெழுத் துணர்ந்துகண்சாத்தி
மவுனயோகியரும் பெறலரும்பேறு வழங்குவான் றன்னெதிர்வைத்துத்
தவுதலிலுணர்ச்சி பெற்றவர்சிலருந் தன்னரு கிருந்துபார்த் துவக்க
நவுமுதலெழுத்தோ ரைந்துளானருளை நாடியன் னவன்றலை தொட்டான் (31)

தொடுதலுமவன்றன் னுடனொடிப்பொழுதிற் சோதியாய் வெளியினிற்கலந்த
தடுதொழிற்கூற்றை யடர்கழற்பெருமா னருட்டிற மாரறிகிற்பார்
நடுநடுங்கினரா யங்குளார்பலரு நன்கவன் பெருமையோர்ந்தமைந்தார்
விடுபடும்வினையாற் கக்குலத்துடலம் வேதிய னமைத்ததோர்வியனே. (32)

அன்றிலின்பெடொத் தவன்மனைவெகுவா யலமரற் றெரிந்துசிற் சிலர் போய்
நின்றிருக்கணவன் முத்திபெற்றுய்ந்தா னீயுமேன் றனசெய் தீண்டிருந்தாற்
றென்றிசைச்சமன்றூ துவர்தொடாநெறியிற் செல்லலா மென்றலுந்திருத்தி
யின்றியமனத்தா ளாகியந்நாட்டி னிறையெதிர்போய் முறையிட்டாள். (33)

வெள்ளநீர் த்தடையா லொருதினங்கொடுபோய்விறகிடாநிமித்தமென் கணவற்
கொள்ளருமுறையான் மடத்தினுட்கொடுபோய்க் கொன்றன றென்றவள்கூற
வள்ளனீர்ப்புவியி லப்பெருநிந்தை யதிகரித் திடுதலினரசன்
வள்ளலந்தகைசா லம்முனிவசிக்கும் வயினடைந் தன்பொடுவணங்கி. (34)

தினந்தினம்பணிதாஞ் செய்ததுமொருநாட் டிற்றியும்பெற்றிலாமையுஞ்சேர்த்
தனந்தலற்றவடான் முறையிடுமோசை யளவறப்பரந்ததாலடிக
ளினந்தனைப்புரைவார் களும்புறச்சமயத் தீனரு நன்குணர்ந்திறைஞ்ச
முனந்தருமுத்தி மற்றுமோருயிர்க்கும் வழங்கலே கடனென மொழிந்தான். (35)

இதுவுநம்பெருமான் றிருவருட்குறிப்பே யிசைபெருக் கிடும்பொருட்டென்றவ்
வதுலமாமுனியோர்ந் ததுபெறத்தக்க வாருயி ரின்மையாலவற்கே
மதுரமார்தருகாய் தினந்தருமுள்ளி வண்செடி யொன்றிருப்பதுகண்
டுதுபெறக்கொடுக்கின் றாமுனுட்கருத்தின் படியென வுரைத்தனன்மன்னோ. (36)

மன்னனக்கணமே பறையறைவித்து வரத்தக்கார் பலரையும்வருத்தி
யன்னமாமுனிவ னடிதொழவவன்போ யச்செடியருகில்வீற்றிருந்து
பொன்னதாற்சமைந்த வம்பலமுடையார் பூங்கழல் கருதியேபுரைதீர்
தன்னதுகரத்தாற் றொட்டனனொளியாய்த் தனிவெளி யிடைகலந்ததுவே (37)

கண்டவர்பலரு மெய்மையாமுத்திக் காரணந் தெரிந்துளங்களித்தா
ரண்டரூர்வரைபோ யவனிசையொலித்த தாருயி ரனையனையிழந்தாள்
விண்டசொன் மறந்தேன் றளவினிற்றொண்டே விழைந்துசெய் திடுமுண வருந்திச்
சண்டவாதனைதீர்ந் திந்திரனுலகோர் தமரெனத் தழுவவேகினளே. (38)

அந்தமாமுனியு மன்னனுமனையா ரகிலமீ தவிர்தருநாளிற்
சந்தநாண்மலரோன் வேதமுநுதற்கட் கடவுளா கமப்பெருங்கடலுஞ்
செந்தமிழ்ப்புலவோர் கழகமுமடவார் திரளுறுங் கற்புமானினமு
மெந்தஞாயமுமோ ரிடருமெய்தாதே யிலங்குறுமென்கைசத்தியமே (39)

கற்றைவார்சடையார் கைத்திருச்சீட்டுக் காண்டலுங் காட்டினன்கருத்தொத்
தற்றையேமுத்தி யளித்தவன்றனிவீ டடைந்தது மறைய வேண்டுவதோ
மற்றையோரறியா தடைபவர்தாமு மாநிலத் திற்பலராமா
லெற்றையுமழியாப் புகழ்நிறீஇக்கதிபெற் றிடுதலே யேற்றமாமம்மா. (40)

முள்ளியென்செடியு மடைந்ததேயாமான் முத்தி[6]மாத் திரம்பெறலரிதன்
றெள்ளிடுங்கொடியோர்க் கிடர்மிகவிளைத்திட் டேத்துநர்க் கின்பமீந்தருளி
வள்ளிநாயகனோ மாயனோவெனப்பார் மதிப்பவாழ்ந் ததன்பின் வீடடைத
றெள்ளிமையாமென் றுணர்ந்துழைக்குநருந் திரைகடற் புவியிலுள்ளாரே. (41)

திண்புவித்தவரி லுயர்ச்சிமிக்கடைந்து செழுந்தமிழ்ப் புலமையுஞ் செய்த
வண்புகழ்க்கடறோ யுமாபதிமுனிவன் வான்கதை யுணர்ந்தவாவகுத்தே
னொண்புனற்கம்பை நதிகுலாங்கச்சி யூருடைக்குமரகோட்டத்தி
னண்புறுங்குரவ னாகுமோர்புலவ னலஞ் சிறிதுரைக்கநாடினனே. (42)

உமாபதிசிவாசாரியர்சருக்க முற்றிற்று.

---

6. சித்தி முத்தி யென்னுமிரண்டும் ஆன்மாக்களிறைவனாலடைதற்குரிய முக்கிய பயன்களௌன்பதும், அவற்றுள் முத்தி சிறந்தது சித்தி அதற்கு அங்கமாகி அமைவதென்பதும் உண்மை. முத்தியாகிய முடிந்த பயன் ஒன்றையே பெறுதல் சாலும், சித்தி வேண்டா மென்று எண்ணுவோர் பலர் உண்டு. அவ்விரண்டனுள் முத்தியானது உமாபதி முனிவரது மடத்திலமைந்த முள்ளிச் செடியுங் கூட அடைந்த பயனாகும்; சித்தியாகிய அதிகாரத்தை (குமாரத்தன்மையை) முதலிற் பெற்று உலகத்திற்கு வேண்டிய நன்மைகளை விளைத்து, தீமைகளை நீக்கி மேலோர்களால் முருகனென்றும் நாராயணனென்றும் புகழும் கீர்த்திபெற்று அதன் முடிவில் முத்தியடைவதே அறிஞர் தன்மையாகும். அங்ஙனமின்றி அடைவோர் செடியைப் போன்ற சடத்தன்மையினரேயன்றிச் சிறந்தோராகார், அவரது முத்தியைப் புகழவுலகம் கடமைப்பட்டதன் றென்பது தமது கூற்றாதலை மீண்டு விளக்கினர்.

கொற்றவன்குடி

ஸ்ரீ உமாபதிதேவ நாயனார் துதிப்பாடல்கள்

அடியார்க் கெளியன் எனத்தில்லை
அண்ணல் அருளுந் திருமுகத்தின்
படியே பெற்றான் சாம்பாற்குப்
பரம முத்தி அப்பொழுதே
உடலும் கரைவுற் றடைந்திடுவான்
உயர்தீக் கையினை அருள்நோக்கால்
கடிதிற் புரிகொற் றங்குடியார்
கமல மலரின் கழல்போற்றி.

சொற்றகு முதல்வழித் தொன்மை நூன்முறை
கற்றொளிர் சிவப்பிர காச நூல்புகல்
கொற்றவன் குடிவரு குரவன் எம்மையாள்
நற்றவன் பதம்அகம் நாட்டு வாமரோ.

— சிவபுண்ணியத் தெளிவு

திருவார் கயிலைத் திருநந்தி தேவர் திருமரபில்
வருமா சிரியன் மறைஞான சம்பந்த மாகுரவன்
அருள்சார் உமாபதி தேசிகன் செஞ்சர ணாம்புயமென்
மருவார் மலரிணை யுள்கி வழுத்தி வணங்குதுமே.

— குருபரம்பரை விளக்கம்

சிற்றம் பலமன்னும் சின்மயராந் தில்லைநகர்க்
கொற்றங் குடிமுதலைக் கூறுநாள் எந்நாளோ.

குறைவிலருள் ஞானமுதல் கொற்றங் குடியடிகள்
நறைமலர்த்தாட் கன்புபெற்று நாமிருப்ப தெந்நாளோ.

— தாயுமான சுவாமிகள்

எட்டுருக் கொள்ளும் சிவத்தினை எவரும்
எளிதினில் எய்திடற் கெனவே
எட்டெனும் வரிசை எழிற்குரு வாகி
எம்பிரான் ஏவலின் செடியார்
எட்டுறச் சிவத்தை இயற்றிய பெருமான்
எட்டெனும் நூலருள் செய்தோன்
எட்டக மலரால் சிட்டர்கள் பரவும்
இறைஉமா பதி சிவம் தொழுவாம்.

— தே. ஆ. ஸ்ரீநிவாஸன்

இப்பிறப்பே சிவன்முத்தி யெய்துவித்து மேற்பிறக்கும்
அப்பிறப்பும் இங்கே அறுத்தருளி - ஒப்பறவே
உண்மையருள் கொற்றங் குடிவாழ் உமாபதிதன்
வண்மையருட் குண்டோகைம் மாறு?*

உமாபதி சிவாசாரியார் புராண சாரம்**

தில்லைச் சிற்றம்பலத்தில் நடனம் ஆடித்
திருவருளைப் புரிபரமன் பூசனைக்கு
வல்லமறை யோர்மரபில் வந்து சைவ
மறைஞான சம்பந்தர் மதித்தாட்கொள்ள
நல்லசிவப் பிரகாசம் முதலாய் உள்ள
ஞானநூல் ஆதியன நவின்று சாம்பான்
கொல்லைவளர் முள்ளிக்கும் முக்தி ஈந்து
கூத்தனடிக் கமலங்கள் குறுகினாரே.

சிவஸ்ரீ தத்புருஷ தேசிகர்

---

* Meykaṇḍa Cāttiram Padinānġu, Kazhagam, 1972, p.303.

** சந்தானாசாரியர் வரலாறு, சைவசித்தாந்தப் பெருமன்றம், மயிலாப்பூர், 1983, p. 33.

ஸ்ரீஉமாபதிசிவம் - வாழ்க்கையும் நூல்களும்

ஆர். சுப்பிரமணியன்

இலக்கண இலக்கியங்களால் தூய்மையுற்ற மொழி ஸம்ஸ்க்ருதம். இவ்வாறே இலக்கண இலக்கியங்களால் தூயமொழி செந்தமிழ். ஸம்ஸ்க்ருதம் - செந்தமிழ் எனும் இரு சொற்களும் ஒத்தப் பொருளுள்ளவை. தமயந்தியின் ஸ்வயம்வரத்திற்கு வந்த பன்னாட்டரசர்களும் ஒருவரோடொருவர் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் உரையாடினர் என்று **நைஷதம்** (10 . 34)[1] எனும் காவியம் கூறுகிறது. இதனால் பண்டைய காலத்தில் ஸம்ஸ்க்ருதம் அரசியல் பொதுமொழியாக இருந்தது என்று அறிகிறோம். தமிழ், ஸம்ஸ்க்ருதம் ஆகிய இரு மொழிகளிலும் நூல்கள் செய்தவர் ஸ்ரீ உமாபதி சிவம். இவர் சைவசித்தாந்தக் கோட்பாடுகள், சைவ தத்துவ நெறிகள் முதலியவற்றை விளக்கும் பல நூல்களை எழுதியுள்ளார்.

சைவ சித்தாந்த சமய வரலாற்றில் ஆசார்ய பரம்பரை என்பது மெய்கண்டாரோடு தொடங்குகின்றது. இவரே சைவ சித்தாந்தத் தத்துவநூல் மரபுக்குரிய மூல சாஸ்திரமாகிய **சிவஞானபோதத்தை** இயற்றியவர். இவரையடுத்து அருணந்தி சிவாசாரியார், மறைஞான சம்பந்தர், உமாபதிசிவம் ஆகியோர் சந்தானாசார்யர்களாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டனர்.

உமாபதியாரின் வாழ்க்கை பற்றிய பரம்பரைச் செய்திகள்:

நான்காவது சந்தானாசார்யரான உமாபதிசிவம் சிதம்பரத்தில் தீக்ஷிதர் குலத்தில் பிறந்தவர். இவர் வேத சிவாகமங்களை ஓதி உணர்ந்து தமக்குள்ள முறைப்படி நடராஜப் பெருமானைப் பூஜித்து வந்தவர். தகுதி காரணமாக சிவிகையில் வந்து கொண்டிருந்த இவர், ஒருநாள் ''பட்ட மரத்தில் பகல் குருடன்

---

1. अन्योन्यभाषानवबोधभीतेः संस्कृत्रिमाभिर्व्यवहारवस्तु।

ஸ்ரீஉமாபதிசிவம் - வாழ்க்கையும் நூல்களும்

ஆர். சுப்பிரமணியன்

இலக்கண இலக்கியங்களால் தூய்மையுற்ற மொழி ஸம்ஸ்க்ருதம். இவ்வாறே இலக்கண இலக்கியங்களால் தூயமொழி செந்தமிழ். ஸம்ஸ்க்ருதம் - செந்தமிழ் எனும் இரு சொற்களும் ஒத்தப் பொருளுள்ளவை. தமயந்தியின் ஸ்வயம்வரத்திற்கு வந்த பன்னாட்டரசர்களும் ஒருவரோடொருவர் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் உரையாடினர் என்று **நைஷதம்** (10 . 34)[1] எனும் காவியம் கூறுகிறது. இதனால் பண்டைய காலத்தில் ஸம்ஸ்க்ருதம் அரசியல் பொதுமொழியாக இருந்தது என்று அறிகிறோம். தமிழ், ஸம்ஸ்க்ருதம் ஆகிய இரு மொழிகளிலும் நூல்கள் செய்தவர் ஸ்ரீ உமாபதி சிவம். இவர் சைவசித்தாந்தக் கோட்பாடுகள், சைவ தத்துவ நெறிகள் முதலியவற்றை விளக்கும் பல நூல்களை எழுதியுள்ளார்.

சைவ சித்தாந்த சமய வரலாற்றில் ஆசார்ய பரம்பரை என்பது மெய்கண்டாரோடு தொடங்குகின்றது. இவரே சைவ சித்தாந்தத் தத்துவநூல் மரபுக்குரிய மூல சாஸ்திரமாகிய **சிவஞானபோதத்தை** இயற்றியவர். இவரையடுத்து அருணந்தி சிவாசாரியார், மறைஞான சம்பந்தர், உமாபதிசிவம் ஆகியோர் சந்தானாசார்யர்களாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டனர்.

உமாபதியாரின் வாழ்க்கை பற்றிய பரம்பரைச் செய்திகள்:

நான்காவது சந்தானாசார்யரான உமாபதிசிவம் சிதம்பரத்தில் தீக்ஷிதர் குலத்தில் பிறந்தவர். இவர் வேத சிவாகமங்களை ஓதி உணர்ந்து தமக்குள்ள முறைப்படி நடராஜப் பெருமானைப் பூஜித்து வந்தவர். தகுதி காரணமாக சிவிகையில் வந்து கொண்டிருந்த இவர், ஒருநாள் ''பட்ட மரத்தில் பகல் குருடன்

---

1. अन्योन्यभाषानवबोधभीतेः संस्कृत्रिमाभिर्व्यवहारवत्सु।

செல்கின்றான்'' எனும் மறைஞான சம்பந்தரின் வார்த்தைகள் காதில்பட, அதன் பொருளுணர்ந்து அவருடைய சீடரானார். மெய்கண்ட பரம்பரையில் இவர் சீடரானதால் தில்லை மூவாயிரவர் கூட்டத்திலிருந்து விலக்கப்பட்டவராக, சிதம்பரத்-திற்குத் தெற்கே கொற்றவன்குடி எனும் இடத்தில் மடம் அமைத்து நிஷ்டையிலிருக்க ஆரம்பித்தார். இவரது மானஸ-பூஜையில் மகிழ்ந்து இறைவன் தில்லைக்கோயிலை விடுத்து இவரிடத்தில் குடிகொண்டபோது தில்லை மூவாயிரவர் இவருடைய பெருமையை அறிந்து மீண்டும் ஆலயபூஜை நடத்த வேண்டிக் கொண்டனர். இதனால் ஸ்ரீ உமாபதி சைவசித்தாந்தி-களால் திருக்கயிலாயப் பரம்பரையைச் சார்ந்த சந்தானாசார்யராக-வும் சிதம்பரம் தீக்ஷிதர்களால் தம் குலத்திற்குப் பெருமை தேடித் தந்தவராகவும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டு மிகவும் மதிக்கப்படுகிறார்.

உமாபதியாரின் சரித்திரத்தைக் கூறும் நூல்கள்

*1. **பார்த்தவன மாஹாத்ம்யம்**[2] (சிதம்பரஸாரத்தின் 35 - 40 அத்யாயங்களில் உள்ள பகுதி), 240 ச்லோகங்களில் ஸ்ரீ ப்ரஹ்மானந்த யதிக்கும் சங்கரருக்கும் இடையே நடக்கும் உரையாடல் மூலமாக ஸ்ரீ உமாபதியின் சரித்திரத்தைக் கூறுகிறது.*

*2. **ராஜேந்திரபுர மாஹாத்ம்யம்**[3] எனும் 108 ச்லோகங்களில் தில்லை சிவானந்த தீக்ஷிதர் அவர்களால் எழுதப்பட்ட நூலிலும் உமாபதியின் வாழ்க்கை வரலாறு சொல்லப்படுகின்றது.*

3. சிதம்பர ப்ரஹ்மயதியால் எழுதப்பட்ட பதினைந்து ஸ்லோகங்களை உடைய சிறு நூல்.[4]

*4. **சந்தானாசார்ய புராண சங்கிரஹம்**[5] எனும் தமிழ்நூல்*

---

2. See Section II. pp. 189-214
3. Ibid., pp. 225-37
4. Ibid., pp. 256-58
5. Dharumaiyadinam, 1964, pp. 33-56

சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் திருவாரூரில் வாழ்ந்த ஸ்வாமி-நாத தேசிகர் அவர்களால் பாடப்பெற்றது.

வரலாற்று முறையில் வடமொழி நூல்களில் உமாபதியின் வாழ்க்கை குறித்துப் பல முரண்பாடுகள் காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக இரு நூல்களிலும் உமாபதியாரின் பெற்றோரின் பெயர்கள் மாறுபடுகின்றன.

மேலே சொல்லப்பட்ட எந்த நூல்களிலும் உமாபதியாரின் 'தீக்ஷாநாமம்' பற்றிக் குறிப்பிடப்படவில்லை. அவருடைய நூல்களிலும் அவரைப் பற்றிய நூல்களிலும் அவருடைய பெயர் 'உமாபதி சிவம்' (சிவாசார்யர்), 'உமாபதி தேவர்' (அல்லது 'தேவ நாயனார்'), 'கொற்றவன்குடி உமாபதி சிவம்' என்றே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

அதிசயிக்கத்தக்க சில நிகழ்ச்சிகள் உமாபதியின் வாழ்க்கை-யில் நடந்ததாக இந்நூல்களிலிருந்து தெரிகிறது. அவையாவன:

(1) உமாபதியின் தீவிர பக்தியால் கட்டுண்ட நடராஜப் பெருமான் தில்லையை விடுத்து கொற்றவன்குடியில் குடிபுகுந்தது.

(2) ப்ரஹ்மோத்சவத்தின்போது 'த்வஜாரோஹணம்' செய்ய முடியாமல் போக, தீக்ஷிதர்களின் அழைப்பின் பேரில் உமாபதி கொடிக்கவி (நான்கு பாடல்கள்) பாடிக் கொடியேறச் செய்தது.

(3) பெற்றான்சாம்பான் எனும் கடையனுக்கு நிர்வாண-தீக்ஷை அளித்தது.

(4) முட்செடிக்கு முக்தி அளித்தது.

(5) தில்லை மேற்குகோபுர வாயிலில் உள்ள கற்பக விநாயகர் ஸந்நிதானத்தில் இருந்த பாம்பை அடக்கியது.

மேற்கூறியவற்றில் சில நிகழ்ச்சிகள் அவருடைய நூல்களிலேயே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் திருவாரூரில் வாழ்ந்த ஸ்வாமிநாத தேசிகர் அவர்களால் பாடப்பெற்றது.

வரலாற்று முறையில் வடமொழி நூல்களில் உமாபதியின் வாழ்க்கை குறித்துப் பல முரண்பாடுகள் காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக இரு நூல்களிலும் உமாபதியாரின் பெற்றோரின் பெயர்கள் மாறுபடுகின்றன.

மேலே சொல்லப்பட்ட எந்த நூல்களிலும் உமாபதியாரின் 'தீக்ஷாநாமம்' பற்றிக் குறிப்பிடப்படவில்லை. அவருடைய நூல்களிலும் அவரைப் பற்றிய நூல்களிலும் அவருடைய பெயர் 'உமாபதி சிவம்' (சிவாசார்யர்), 'உமாபதி தேவர்' (அல்லது 'தேவ நாயனார்'), 'கொற்றவன்குடி உமாபதி சிவம்' என்றே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

அதிசயிக்கத்தக்க சில நிகழ்ச்சிகள் உமாபதியின் வாழ்க்கையில் நடந்ததாக இந்நூல்களிலிருந்து தெரிகிறது. அவையாவன:

(1) உமாபதியின் தீவிர பக்தியால் கட்டுண்ட நடராஜப் பெருமான் தில்லையை விடுத்து கொற்றவன்குடியில் குடிபுகுந்தது.

(2) ப்ரஹ்மோத்சவத்தின்போது 'த்வஜாரோஹணம்' செய்ய முடியாமல் போக, தீக்ஷிதர்களின் அழைப்பின் பேரில் உமாபதி கொடிக்கவி (நான்கு பாடல்கள்) பாடிக் கொடியேறச் செய்தது.

(3) பெற்றான்சாம்பான் எனும் கடையனுக்கு நிர்வாண-தீக்ஷை அளித்தது.

(4) முட்செடிக்கு முக்தி அளித்தது.

(5) தில்லை மேற்குகோபுர வாயிலில் உள்ள கற்பக விநாயகர் ஸந்நிதானத்தில் இருந்த பாம்பை அடக்கியது.

மேற்கூறியவற்றில் சில நிகழ்ச்சிகள் அவருடைய நூல்களிலேயே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

சரித்திர அகச் சான்றுகள்:

சிவப்பிரகாசம் பாயிரப்பகுதியில் சந்தான பரம்பரையைக் கூறும் இடத்தில் ''விறலார் செல்வத்தாவில் அருள் மறைஞான சம்பந்தர்'' என்றும், ''பார்திகழ'' எனும் பாடலிலும் தமது குருவாகிய மறைஞான சம்பந்தரைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். மேலும் **வினாவெண்பா, போற்றிப் பஃறொடை, சங்கற்ப-நிராகரணம்** ஆகிய நூல்களிலும் தமது குருவைப்பற்றிக் கூறு-கிறார். **நெஞ்சுவிடு தூது,** உமாபதி தமது குருவுக்குத் தமது நெஞ்சையே தூதுவனாக அனுப்புவதாக அமைந்துள்ளது.

குஞ்சிதாங்க்ரிஸ்தவம், 107-வது[6] ச்லோகத்தில் தம் மரபினர்-கள் வைதிக நெறியிற் செல்பவர்கள் என்றும், அனைவருக்கும் ஆகமநெறியை உபதேசிப்பவர் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். தம்-முடைய கல்வித்திறம், வைதிக கர்மாக்களைத் தாம் ஆரம்பித்த முறை இவைகளைப் பற்றியும் இந்நூலில் அவர் குறிப்பிட்டிருக்-கிறார்.

மேலும் இந்நூலில் 305-வது[7] ச்லோகத்தில், இறைவன் தமக்கு ஓலையை அனுப்பியதையும், அதில் கூறியபடி தாம் பெற்றான் சாம்பானுக்கு ஸத்யோநிர்வாணதீக்ஷை செய்து முக்தியளித்ததையும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

உமாபதியாரின் காலம்:

உமாபதி சிவம் தாம் எழுதிய **ஸங்கற்ப நிராகரணம்** எனும் நூலின் பாயிரப் பகுதியில் ''ஏழஞ்சிரு நூறெடுத்த வாயிரம்'' என்று சக வருடக்கணக்கில் 1235-ம் வருடத்தில் இந்நூல்

---

6. शिष्याणां वेदबाह्यस्थितिमधिजुषतां बोधनार्थं पठन्तः
चर्यायोगाङ्घ्रिभेदप्रकटितविभवान्कामिकाद्यागमांस्तान्।

7. सूतादीनां विमुक्तिप्रदमपि महितं गौरवं पत्रमूलं
स्वं वृत्तं दर्शयित्वा सुखयति नितरां कुञ्चिताङ्घ्रिं भजेऽहम्॥

பாடப்பெற்றது என்று தெரிவிக்கிறார். இது கி.பி. 1313-ம் ஆண்டுக்குச் சமமானது. இவ்வரிதான் உமாபதியாரின் காலத்தைக் காட்ட உறுதியான சான்று. இதைக் கொண்டு உமாபதியார் கி.பி. 13-ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலும் 14-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலும் வாழ்ந்தவர் என ஆராய்ச்சியாளர்கள் முடிவு செய்துள்ளனர். **நியூ கேடலாகஸ் கேடலாகாரத்தில்** (New Catalogus Catalogorum Vol.II., p.383. Madras University, 1966). உமாபதியாரின் காலம் 1270 - 1315 A.D. என்று காணப்படுகிறது.

அக்கால அரசியல் நிலை:

உமாபதிசிவம் வாழ்ந்த காலம், தமிழ்நாட்டுச் சரித்திரத்தையே மாற்றியமைத்த காலம். மூன்றாம் ராஜேந்திரன் கி.பி. 1246 முதல் 1279 வரை அரசாண்டார். இவ்வரசருக்கு வாரிசு இன்மையால் இவர் இறந்தவுடன் சோழ அரசு மறைந்தது. பின்னர் பாண்டியரின் ஆட்சி ஓங்கியது. ஒரு தந்தை இரு தாய் வயிற்று மக்களாகிய சுந்தர பாண்டியனும் வீர பாண்டியனும் ஆட்சியின் நிமித்தம் தமக்குள் போரிட்டுக் கொண்டனர். ஆட்சியின் மீதுள்ள பேராசையால் சுந்தர பாண்டியன் டில்லி அலாவுதீன் கில்ஜியின் படைத்தலைவனான மாலிக்காபூரைத் தனக்கு உதவி செய்ய அழைத்தான். மதுரையில் மாலிக்காபூரின் நுழைவால் பாண்டியரின் ஆட்சி கி.பி. 1310-ல் மறைந்தது. இவ்வாறு சோழநாடு, பாண்டியநாடு எங்கும் தமிழர்களின் ஆட்சி மறைந்து அந்நியர்களின் ஆட்சியால் மிகவும் குழம்பிய காலம்.

சமயநிலை:

வேதம் சிவபெருமானால் அருளப்பெற்றது. அவன் அனைத்திற்கும் முதல்வன்; பிறப்பிலி; எண்வகை உருவினன்; முத்தொழில் புரிபவன்; வேதத்திற்குச் சிவபெருமானே பொருள்; வேள்விகள் சிவ வழிபாடே; திருநீறணிந்து திருவைந்தெழுத்தைச் ஜபித்து, சிவபூஜை மற்றும் அடியவர் பணியும் ஆலயசேவையும்

செய்யவேண்டும் என்ற கருத்துடையது தமிழகத்தின் பண்டைய சைவம். இவைகளைச் சங்கப்பாடல்களாலும்[8] திருமுறைப் பாடல்களாலும்[9] உணரலாம்.

பிற்கால சோழமன்னர்கள் தமிழ்நாட்டுக்கே உரிய முறையில் சிவபக்தியைப் பின்பற்றவில்லை. தமிழ்நாட்டு மறையவர்களைத் தங்கள் குருக்களாக வைத்துக் கொள்ளவுமில்லை. மாறாக, காசி,லாடதேசம், காச்மீரம், மத்தியதேசம், ஆந்திரம் போன்ற இடங்களிலிருந்து கோளகிமடம், ரணபத்ரம், ஆமர்த்தகம், புஷ்பகிரி, லக்ஷாத்யாய மடம், பிக்ஷாமடம் முதலியவற்றைச் சார்ந்த சைவர்களையும், மீமாம்ஸை போன்ற சாஸ்திரங்களைக் கற்ற வல்லவர்களையும் அழைத்து வந்து சோழமண்டலத்தில் குடியேற்றினர்.

இவர்களுக்குச் சோழமன்னர்கள், அகரம், சதுர்வேதிமங்கலம் போன்றவைகளைக் கொடுத்தார்கள். பிரம்மராயர் என்னும் பட்டத்துடன் அமைச்சர்களாகவும் வைத்துக் கொண்டார்கள்; ஆனால் தங்களுக்கு ஆசார்யர்களாக வைத்துக் கொள்ளவில்லை. இதே போன்று, ஆடவல்லானை ஆராதித்தார்கள். தில்லை வாழ் அந்தணர்கள் திருக்கைகளால் முடி சூட்டிக்

---

8. நன்றாய்ந்த நீணிமிர்சடை
முதுமுதல்வன் வாய் போகா
தொன்று புரிந்த வீரிரண்டின்
ஆறுணர்ந்த வொருமுது நூல்
இகல் கண்டோர்... — **புறம்** - *166*.

9. வேத நாவினர் *(1879)*; வேதமாம் வேள்வியாகி *(3421)*; வேதத்திலுள்ளது நீறு *(2179)*; அங்கமும் வேதமும் ஓதும் நாவர் *(55)*; வேதம் பல ஓமம் வியந்தடி போற்ற *(1871)*; மறை நான்காய் *(109)*; வேதர்வேதமெல்லாம் முறையில் விரித்து ஓத நின்ற ஒருவனார் *(1450)*; வேத நான்கினும் மெய்பொருளாவது நாதன் நாமம் நமச்சிவாயவே *(3320)*; நால்வேதம் மூன்றெரி இரண்டு பிறப்பென ஒருமையாலுணரும்..... உணர்ந்தவர் வாழும் ஓமமாம் புலியூர் *(4116)*.

கொண்டார்கள்; ஆனால், அவர்களையும் ஆசார்யர்களாகக் கொள்ளவில்லை.

வடக்கே இருந்து வந்தவர்களால் தமிழ்நாட்டில் ஆசாரக் குழப்பம் ஏற்பட்டிருக்கும். மாலிக்காபூரின் நுழைவால் தமிழர்களின் ஆட்சி மறைந்து சமுதாயமே குழம்பியிருந்த காலம். இவையனைத்தும் குகையிடிக்கலகத்தை[10] ஏற்படுத்தியிருக்க வேண்டும். இவற்றுடன் சங்கரரின் அத்வைத பாஷ்ய பிரசாரம் மற்றும் இராமானுஜர் முதல் வேதாந்த தேசிகர் வரையுள்ள வைணவ ஆசார்யர்களின் பிரசாரம் வேறு. இவைகளால் சமய நம்பிக்கைகளிலும், பழக்கவழக்கங்களிலும், குழப்பம் ஏற்பட்டிருக்கும். இவ்வளவு குழம்பிய காலத்தில்தான் உமாபதிசிவம் தோன்றினார்.

உமாபதியாரின் தேவை, அவர் சாதித்தவை:

1. ஞான சம்பந்தரின் வழியில் தமிழ், வடமொழி, வைதிகச் சைவம், ஆகமநெறி இவைகளைக் காக்க உமாபதி தேவைப்பட்டார்; அதற்காகப் பலவழிகளும் அவர் முயன்றார்.

2. ஸத்யோஜோதி முதலான வடமொழி உரையாசிரியர்கள் தீக்ஷை முதலான கர்மாவே முக்கியம், ஞானம் அதற்கு

---

10. ***குகையிடிக்கலகம்:*** 'குகை' எனும் சொல் பழந்தமிழில் 'முனிவர் இருப்பிடம்' எனப் பொருள்படும். அந்தவிதத்தில் அக்காலத்தில் துறவிகள் தங்கி இருக்க இடம் கட்டிக்கொடுக்கப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இங்கு தேசாந்தரிகளும் தங்கிச் செல்வது உண்டு. மூன்றாம் குலோத்துங்கன் பட்டமேறி 22-வது வருடத்தில் (கி.பி. 13-ம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில்) முதன் முதலாக 'குகை இடித்தல்' ஆரம்பமாகியது. அதைத் தொடர்ந்து மூன்றாம் இராஜராஜ சோழனின் காலத்தில் இக்கலகம் மிகப்பெரிய முறையில் நடைபெற்றதாகத் தெரிகிறது. ஆனால் இக்குகையிடிப்பின் காரணம் என்னவென்று தெரியவில்லை என்று ஸ்ரீ கே.ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரியார் தமது *The Cōlās* எனும் நூலில் (Vol., II., p. 500) குறிப்பிட்டுள்ளார்.

அங்கம்தான் எனும் கொள்கையுடையவர்கள். இந்தக் கருத்துக்கு மாறுபட்டு ஞானமே முக்கியம் என ஞானதீக்ஷையை உபதேசித்தவர் உமாபதி. சதரத்னஸங்கிரஹம் போன்ற நூல்கள் ஞானதீக்ஷயை உபதேசிப்பவைகளே. இவ்விதம் ஞானதீக்ஷயை ஏற்றது உபதேசக்கிரியையில் ஆகமிகர்களுக்கும் வைதிகர்களுக்கும் இடையில் வேற்றுமையைக் குறைக்க உதவியது.

3. சிவபக்தர்கள் மிகுதியாக வாழும் சிதம்பரத்தில், அவர்களுக்குள் ஆகம, வைதிக நெறிப்பிளவு ஏற்படாத வண்ணம் செய்தவர் உமாபதிசிவம்.

4. சித்தாந்தசாஸ்திரநூல்கள் மிகுதியாக எழுதிய பெருமையை உடையவர் உமாபதி.

5. புதிய மரபுகள் தோன்றக் காரணமாக இருந்தவர்.

6. புராணங்களாலும், திருமுறைகளாலும், சோழர்களாலும், சிதம்பரமும் அம்பலவாணரும் போற்றப்பெற்றிருந்தாலும், கோயில் என்றதும் 'தில்லை' என்ற பெருமையைத் தேடித் தந்தவர். திருப்பதிக் கோவையில் ''கோயில் வேட்கள நெல்வாயில்'' என்று தில்லையை முன்வைத்தே பாடியிருப்பதால், தலமுறைத் தேவாரம் தில்லையை முன் வைத்தே ஆரம்பிக்கிறது. இப்பெருமை உமாபதியையே சாரும்.

7. நாயன்மார்களிடத்தில் மிகுந்த அன்புடைய உமாபதியார் அவர்கள் வரலாறுகளைத் திருத்தொண்டர் புராணசாரம், சேக்கிழார் புராணம், நாயன்மார் திருநட்சத்திரம், திருமுறைகண்ட புராணம் முதலிய நூல்களின் மூலம் சரித்திரமாக்கியிருக்கிறார். நடேச தண்டகத்திலும் குஞ்சிதாங்கிரிஸ்தவத்திலும் நாயன்மார்களிடத்தில் தமக்குள்ள அன்பை வெளிப்படுத்தியிருக்கிறார்.

உமாபதியார் எழுதிய நூல்கள்[11]

உமாபதிசிவம் ஸம்ஸ்கிருதத்திலும் தமிழிலும் பலநூல்கள் எழுதியதாகக் கூறப்படுகிறது. வழக்கத்திலுள்ள முறைப்படி நூற்பெயர்கள் கீழே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன:

உமாபதிசிவம் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் பௌஷ்கராகம ஞானபாத பாஷ்யம், ஸ்ரீ ருத்ர பாஷ்யம், சமக பாஷ்யம், வாயு ஸம்ஹிதை மற்றும் கர்ஷணம் முதலான எட்டு ஸம்ஹிதை-களின் உரைகள், சதரத்னஸங்கிரஹம், குஞ்சிதாங்க்ரி-ஸ்தவம், நடராஜ ஸஹஸ்ரநாமம், (உரையுடன்), நடராஜ - த்வனி - மந்த்ரஸ்தவம், நடேச தண்டகம், ஆகிய நடராஜப் பெருமான் மீதான ஸ்தோத்திரங்கள், மற்றும் கல்பக - கணேச - பஞ்சரத்ன - ஸ்தவம், பாதஞ்சல ஸூத்ர உரை, சிதம்பர - யந்த்ரோத்தார உரை முதலிய நூல்களை எழுதியுள்ளதாகத் தெரிகிறது.

சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன், வினாவெண்பா, போற்றிப் பஃறொடை, கொடிக்கவி, உண்மைநெறிவிளக்கம், சங்கற்ப நிராகரணம், நெஞ்சுவிடுதூது எனும் சித்தாந்த அஷ்டகத்துடன் கோயிற்புராணம், திருப்பதிக்கோவை, திருப்பதிகக் கோவை, திருமுறை கண்டபுராணம், சேக்கிழார் புராணம், திருத்தொண்டர் புராண சாரம், நாயன்மார் நட்சத்திரம், சிவஸ்தல நாமக்கலி-வெண்பா, தேவார அருண்முறைத்திரட்டு, ஞானசாஸ்திர பஞ்சகம் அல்லது ஞானசரிதை எனும் பதினெட்டு நூல்களைத் தமிழில் உமாபதி செய்ததாகத் தெரிகிறது.

மதுரை சிவப்பிரகாசர் எழுதிய சிவப்பிரகாச உரை, வள்ளலார் சாத்திரம், நிரம்பவழகிய தேசிகர், மறைஞான தேசிகர் இவர்கள் எழுதிய சிவஞான சித்தியார் உரை, சிவாக்ரயோகிகள் எழுதிய சிவஞான பாஷ்யம், ஞானாவரண விளக்கம், பாடியம், பார்த்தவனமாஹாத்ம்யம், சந்தானாசார்ய புராண ஸங்கிரஹம்,

11. See below Bibliography for Umāpati's works.

சிவஞான சுவாமிகள் எழுதிய சிவஞான மாபாடியம் ஆகிய நூல்களிலிருந்து உமாபதியார் எழுதிய நூல்களின் பெயர்களை அறிய முடிகிறது.

பதினைந்தாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த மதுரை சிவப்பிரகாசர் உரையில், சித்தாந்த சாத்திரங்கள் எட்டு, கோயிற்புராணம், திருத்தொண்டர் புராணசாரம் முதலிய நூல்கள் குறிப்பிடப்படு-கின்றன.

இதே நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த வள்ளலார் சாத்திரமான ஞானப்பிரகாசவெண்பா (பாட்டு 72), சிவப்பிரகாசத்தைப்பற்றி, ''உமாபதியார் சொற்ற சிவப்பிரகாசத் தொன்னூல்'' என்று கூறுகிறது.

சிவஞானசித்தியார் உரையில் சங்கற்ப நிராகரணமும், மறை-ஞான தேசிகருடைய உரையில் சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன் ஆகியவையும், சிவஞானபோத சிவாக்ர பாஷ்யத்தில், சதரத்ன சங்கிரஹமும் மேற்கோளாகக் காட்டப்படுகின்றன.

ஞானாவரணவிளக்கமும் மாபாடியமும் எனும் நூலிலிருந்து சங்கற்ப நிராகரணம், சிவப்பிரகாசம், ஞானசாத்திர பஞ்சகம், பௌஷ்கர பாஷ்யம் ஆகிய நூல்கள் உமாபதியுடையவையென்று அறியமுடிகிறது.

ராஜேந்திரபுர மாஹாத்ம்யத்தில் (ச்லோ. 45-8), பாதஞ்சல-ஸூத்ர உரை, ருத்ரம், சமகம், வாயு ஸம்ஹிதை மற்றும் கர்ஷணம் முதலான எட்டு ஸம்ஹிதைகளின் உரைகள், பௌஷ்கர ஞான-பாத உரை, திருத்தொண்டர் புராண சாரம், கொடிக்கவி, கோயிற்புராணம் முதலிய நூல்கள் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கின்றன.

பார்த்தவன மாஹாத்ம்யம், உமாபதியார் கொடிக்கவியை இயற்றினார் என்றும், அவருக்கு பௌஷ்கரஞான பாதத்தை மறைஞான சம்பந்தர் உபதேசித்தார் என்றும் தெரிவிக்கிறது.

சந்தானாசார்ய புராண ஸங்கிரஹத்தில் - கொடிக்கவி, சிவப்பிரகாசம், வினாவெண்பா, திருவருட்பயன், உண்மை நெறி-

விளக்கம், நெஞ்சுவிடுதூது, போற்றிப்பஃறொடை, சங்கற்பநிராகரணம், திருப்பதிக்கோவை, திருப்பதிகக் கோவை, சேக்கிழார் புராணம், திருத்தொண்டர் புராண சாரம், கோயிற்புராணம் ஆகிய நூல்களன்றி வடமொழி நூல்கள் எவையும் குறிப்பிடப்படவில்லை.

உமாபதியார் சங்கற்ப நிராகரணத்தில் தாமே சிவப்பிரகாசத்தைப் பற்றி

''தவப்பிரகாசத் தன்மையில் விரித்த
சிவப்பிரகாசர் செழுந்தமிழுண்மையை
அருளுடன் ஆய்ந்து கொள்ளத்
திருவருள் வினவல் திருந்திடு மன்றே,

என்று குறிப்பிடுகிறார்.

நடேச ஸஹஸ்ரநாம பாஷ்யம், ருத்ர சமக பாஷ்யங்கள், வாயுஸம்ஹிதை முதலான எட்டு ஸம்ஹிதைகளின் உரைகள், யந்த்ரோத்தார உரை ஆகியவைகள் தேடிய வரையில் கிடைக்கவில்லை.

மீதி நூல்களை இயற்றியவர் உமாபதிதானா எனும் ஐயப்பாடு அறிஞர்களிடையே உள்ளது.

(1) பெரிய புராணத்தைப் பதிப்பித்த யாழ்ப்பாணம் ஆறுமுக நாவலரவர்கள் முதற்பதிப்பில் சிவஸ்தலநாமக் கலிவெண்பா குறித்து, ''இதனை இயற்றியவர் யார் என்று அறியக்கூடவில்லை. சிலர் உமாபதிசிவம் என்று கூறுவர்,'' என்று எழுதியிருப்பதிலிருந்து இந்நூலை எழுதியவர் பற்றிய ஐயம் இருப்பது தெரிகிறது.

(2) திருவாவடுதுறை ஆதீனத்தின் வெளியீடான ஞானபூசை எனும் நூலின் முன்னுரையில் ''இந்நூல் உமாபதியாருடையது அன்று. வேறு யாரோ எழுதியிருக்கலாம்'' என்று கூறப்பட்டுள்ளது. மேலும் மு. அருணாசலம் அவர்கள் தமது தமிழ் இலக்கிய வரலாறு எனும் நூலில் ''பதினான்காம் நூற்றாண்டுச் சைவ

இலக்கியம் I' என்ற பகுதியில் **ஞானசாத்திர பஞ்சகம்** அல்லது **ஞானசரிதை** என்னும் நூல் அருணமச்சிவாயரால் எழுதப்பெற்றது என்று கூறுகிறார்.

(3) தருமபுர ஆதீன வெளியீட்டில் **நாயன்மார் திருநட்சத்திரம்** எனும் நூலை உமாபதியாருடையது என்று கூறவில்லை.

(4) **சதரத்ன ஸங்கிரஹத்தின்** உரையான **சதரத்னோல்லேகனி,** உமாபதி எழுதியதா இல்லையா என்பது குறித்தும் ஐயப்பாடு உள்ளது.

(5) இது போலவே **பௌஷ்கராகம ஞானபாத பாஷ்யம்** உமாபதியினுடையது என்று வழக்கில் இருந்தாலும் அது குறித்து ஐயம் எழுகிறது. பிரமாண படலத்தில் (p.519),

''तदुक्तं **न्यायामृते** -
त्रिकाल-सर्वदेशीय-निषेधे प्रतियोगिता।
असत्ता प्रोच्यतेऽध्यस्ते तुच्छे तु प्रतियोगिनि॥ इति॥''

எனும் **ந்யாயாம்ருத** ச்லோகத்தை மேற்கோளாகக் காட்டுகிறார். இந்நூல் வ்யாஸதீர்த்தர் எனும் மத்வ ஆசாரியரால் எழுதப்பட்டது. இவரது காலம் கி.பி. *1470-1539* என்று தீர்மானிக்கப்பட்டிருக்கிறது. உமாபதியின் காலத்திற்கு நூற்றைம்பது ஆண்டுகளுக்கும் மேல் பிற்பட்ட நூலான **ந்யாயாம்ருதம், பௌஷ்கராகம ஞானபாத பாஷ்யத்தில்** மேற்கோளாகக் காட்டியிருப்பதிலிருந்து, இந்நூல் உமாபதியாருடையதுதானோ எனும் ஐயம் தோன்றுகிறது.

உமாபதி சிவத்தின் வழிபாட்டு மூர்த்திகள் இருக்கும் இடங்கள்:

உமாபதியார் தம் சீடரான அருள்நமச்சிவாயரிடம் தனது ஆன்மார்த்தமூர்த்தியான ஞானமா நடராஜப் பெருமானைக் கொடுத்தார் என்றும் அது, சித்தர் சிவப்பிரகாசர் நமச்சிவாய தேசிகர் வழியாகத் திருவாவடுதுறையில் பூஜிக்கப்பட்டு வருவ-

தாக திருவாவடுதுறை ஆதீன வரலாறு கூறுகிறது. துறையூரி-லிருக்கும் வீரசைவ மடத்தில் உமாபதியாரின் ஆன்மார்த்த மூர்த்தி இருப்பதாக அம்மடத்தின் வரலாறு கூறுகிறது. கொற்றவன்குடி உமாபதி சிவாசாரியாரின் மடமும் மேற்படி மடத்தைச் சேர்ந்தவர்களிடமே இருக்கிறது. இவ்வரலாறு சரி என்று தோன்றவில்லை.

உமாபதியாரின் திருவுருவம்:

ஆகமநெறி, வைதிகநெறி இரண்டையும் வளர்த்தவர் உமாபதி என்பதைக் காட்டுவதைப்போல ஒரு உருவம் சிதம்பரம் ஸ்ரீ ஸபாநாயகர் கோயிலில் உள்ள பாண்டிய நாயக்கர் சந்நிதி மயில் மண்டபத்து அருகில் உள்ள சுவரில் உள்ளது:

உச்சிக்குடுமி, வலது கையில் வியாக்யான முத்திரை, இடது கையில் புத்தகம், இவற்றுடன் யோகபட்டம் கட்டி அமர்ந்த நிலையில் ஒரு தீக்ஷிதர் உருவம் காணப்படுகிறது. கல்வியறிவும் ஞானத்தினால் ஏற்பட்ட சாந்தநிலையும் கொண்டு விளங்குகிறது இவரது திருமுக மண்டலம். இவரது வலது புறத்தில் தலையில் சடை, காதில் ஆறுகட்டு என்னும் குண்டலம் இவற்றுடன் ஒரு சைவத்துறவி தீக்ஷிதரிடம் பாடம் கேட்கும் முறையில் பணிவுடன் அமர்ந்திருக்கிறார். இதே போல தீக்ஷிதரின் இடது புறத்தில் வைதிகப் பிராமணர் ஒருவர் பின்குடுமி, பஞ்சகச்சம், மார்பில் பூணூல் இவற்றுடன் தீக்ஷிதரிடம் உபதேசம் பெறும் முறையில் அமர்ந்திருக்கிறார். இவ்வுருவ அமைப்பு விஜயநகர காலத்ததாக இருக்கலாம். தீக்ஷிதர்களின் சமூகத்தில் உமாபதியாரைத் தவிர வேறு யாரும் இவ்விதம் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. காலத்-தினால் சிதைவுற்றிருப்பினும், அவருடைய இயல்பை இவ்-வுருவம் நன்கு காண்பிக்கிறது.

கொற்றவன்குடி உமாபதி சிவாசாரியார் மடத்தில் உள்ள திருவுருவம் மிகவும் பிற்காலத்தது. ஒரு சைவத்துறவியைப் போல் உள்ளதே தவிர தீக்ஷிதரின் உருவம் போல் இல்லை.

Śrī Umāpati Śivam with his disciples

Found on the wall of Mayil Maṇḍapa, Pāṇḍiya Nāyakkar Sannidhi,
Śrī Sabhānāyakar Kōil, Chidambaram
Courtesy: Sri R. Subramaniyan

Śrī Umāpati Śivācāriyār
(Koṟṟavankuḍi, Chidambaram)

உண்மையில் தமிழ்நாடு முழுவதிலும் உள்ள உமாபதியாரின் உருவங்களில் ஸபாநாயகர் கோயில் பாண்டியநாயக்கர் சந்நிதியில் உள்ள உருவமே மிகப்பழமையானது என்று கூறுவதில் கருத்து வேறுபாடு வராது.

உமாபதியாருக்குப் பின் வந்த சைவப் பரபம்பரை:

உமாபதியாருக்கு அருள்நமச்சிவாயர் என்பவர் சீடர். இவருக்கு மச்சுச் செட்டியார் எனும் பெயருமுண்டு. இவர் முதலில் மறைஞான சம்பந்தரிடம் உமாபதியாரின் சக சீடராக இருந்து பின் உமாபதியாரிடமே சீடரானவர். இப்பெரியாருக்குச் சித்தர் சிவப்பிரகாசர், காழிகங்கை மெய்கண்டார், திருவையாறு சந்திரசேகரர் என்னும் அந்தணர் ஆகிய மூவரும் சீடர்கள். இம்மூவர் வழியாகத் திருவாவடுதுறை ஆதீனம், திருத்தருமபுர ஆதீனம், செப்பரை ஆதீனம் ஆகிய மூன்று சைவப்பரம்பரைகள் தோன்றின. இத்திருமடங்களிலிருந்து பல அநுபூதிமான்களும், புலவர்களும் சிவபக்தர்களும் தோன்றி சிவபக்தியை வளர்த்ததை உலகம் அறியும்.

BIBLIOGRAPHY OF UMĀPATI ŚIVAM'S WORKS

I. TAMIL

(i) SIDDHĀNTA WORKS (Individual)

Koḍikkavi, see collection

Neñjuviḍutūdu, with an old com., Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1940.

----, with *Nīrmaikkaṭṭurai,* Tiruvavaduturai Adinam, 1959.

Poṟṟipaḷiṟoḍai, with an old com., Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1940.

----, with *Ēṟpukkaṭṭurai* of T.A. Srinivasachariar, Tiruvavaduturai Adinam, 1956.

----, with *Teḷivurai,* ed. K. Sundaramurthy, Kasimatam, Tiruppanandal, 1981.

Saṅkaṟpanirākaraṇam, with an old com., Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1940.

----, with an old com., critical ed. by T.S. Meenakshisundaram Pillai, Tiruvavaduturai Adinam, 1953.

----, with the com. of Jñānaprakāśa Deśikar, ed. with expln. by P. Ramanatha Pillai, Tirunelveli, 1968.

----, with *Sārbukkaṭṭurai* of T.A. Srinivasachariar, Tiruvavaduturai Adinam, 1958.

----, with com. and Eng. tr., with notes, by N. Murugesa Mudaliar, Dharmapuram Adinam, 1976.

----, in prose by K. Subramania Pillai, Dharmapuram Adinam, 1963.

Śivaprakāśam, with the com. of Jñānaprakāśa Deśikar, Salem, 1981.

----, with *Urai* by Madurai Sivaprakasar, Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1940.

----, with *Urai* (of an unknown Swāmigaḷ), Nellai, 1963.

----, with *Cindaṉai Urai* of Nallasiva Devar, Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1934.

----, with a new com. by M. Tiruvilangam, Kannagam, 1933 (2nd Edn.)

----, crit. ed. with com. by T.S. Meenakshisundaram Pillai, Thirūvavaduturai Adinam, 1953.

----, with *Poḻippurai,* ed. by T.S. Meenakshisundaram Pilai, Thiruvavaduthurai Adinam, 1967.

----, crit. ed. with modern com. by Muttu S. Manikkavacaka Mudaliar (articles) in *Siddhāntam,* 1950-51.

----, with *Cīrmaikkaṭṭurai* of T.A. Srinivasacariyar, in four parts, Thiruvavaduturai Adinam, 1960 etc.

----, with Eng. tr. by H.R. Hoisington, *Journal of the American Oriental Society,* IV, 1853-54, pp.127-244.

----, with Eng. tr. by K. Subrahmania Pillai, Dharmapuram Adinam, 1967.

Tiruvarutpayan, ed. V.S. Ranganathan, Kasimatam, Thiurppanandal, 1966.

----, ed. K.Sundaramurti, 1964.

----, with the com. of Niramba Azhakia Desikar and *Cindanai Urai,* Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1934, 1940.

---, with the com. of Niramba Azhakia Desikar and an explanatory com. by K. Vellaivaranam, Chidambaram, 1965.

----, with the com. of Salem S. Ramalinga Mudaliar, Salem, 1974.

----, with the com. of S. Sivapadasundaram, Jaffna, 1918, 1932.

----, with *Teḷivurai,* Kasimatam, Tiruppanandal, 1978.

----, with *Terivukkaṭṭurai* by T.A. Srinivasachariyar, Thiruvaduturai Adinam, 1957.

----, with *Viḷakka Uraigaḷ,* K. Vajravelu Mudaliar, Thiruvaduturai Adinam, 1976.

----, in prose, by K. Subramania Pillai, Dharmapuram Adinam, 1962.

----, with Eng. tr. by J.M. Nallaswami Pillai, Dharmapuram Adinam, 1896, 1945.

----, chapter V, Eng. tr. with notes by G.U. Pope in *Thiruvācagam,* Oxford, 1900.

Uṇmaineṟiviḷakkam, with *Padavurai* and *Karuttukkaḷ* by Tirunelveli A. Iswaramurti Pillai, Chengelpet, 1939.

----, with *Teḷivurai,* ed. K. Sundaramurti, Kasimatam, Tiruppanandal, 1978.

Viṉāveṇpā, with the com. by E. Sellatturai, Yazhpanam, 1966.

(ii) SIDDHĀNTA WORKS (Collection)

Koḍikkavi-Uṇmaineṟiviḷakkam, with *Kuṟippu viḷakkak kaṭṭurai* of T.A. Srinivasachariar, Tiruvavaduturai Adinam, 1956.

Koḍikkaviyum Viṉāveṇpāvum, with com. ed. K. Sundaramurti, Kasimatam, Tiruppanandal, 1980.

Koḍikkavi, Viṉāveṇpā, Uṇmaineṟiviḷakkam, Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1940.

Meykaṇḍa Sāttiram (Siddhānta Sāttiram) ed. M. Arunachalam Pillai, Dharmapuram Adinam, 1942 (2nd edn. 1956)

Meykaṇḍa Sāttiram (Siddhānta Sāttiram). Text and com., Saiva Siddhanta Mahasamajam, Madras, 1934.

Meykaṇḍa Sāttiram Patiṉāṅgu with an Introd. by K. Subramania Pillai, Tirunelveli, 1972.

Meykaṇḍa Sāttiram (*Tiruvaruṭpayaṉ* and *Viṉāveṇpā*) with an old com., Tiruvavaduturai Adinam, 1953.

Meykaṇḍa Sāttiram Vol.II (*Śivappirakāsam* with a com. of P.Ramanatha Pillai), Kazhagam, 1968.

Poṟṟipaḥṟoḍai, Viṉāveṇpā, with the com. of A. Eswara Murti Pillai, Madras, 1928.

Siddhānta Sāttiram (Patiṉāṉgiṉ mūlam), pub. by Sri K. Kuppuswami Mudaliar, under the guidance of A. Singaravelu Mudaliar. Other details not available.

Siddhānta Sāttiram (Texts with comm.), Saivasiddhanta Mahasamajam, Madras, 1940.

Siddhānta Catuṣṭayam, tr. of Umāpati's *The Fruit of the Grace Divine, Interrogation in verse, The Flag Hymn,* and *The Light of Righteous Way* by T.N. Ramachandran, Mannargudi, 1980.

Siddhānta Trayam (*Viṉāveṇpā, Koḍikkavi* and *Uṇmaineṟiviḷakkam*) with Tamil expln., and Eng. tr. by J.M. Nallaswami Pillai, Dharmapuram Adinam, 1946.

Tiruvaruṭpayaṉ, Viṉāveṇpā, ed. with notes by P. Ramanatha Pillai, Tirunelveli, 1965, 1975.

Tiruvaruṭpayaṉ, Viṉāveṇpā, Poṟṟipaḥṟoḍai, Koḍikkavi, Neñjuviḍutūdu and *Uṇmaineṟiviḷakkam,* in prose by K. Subramania Pillai, Dharmapuram Adinam, 1962.

(iii) OTHER WORKS*

***Jñānasāra-śāstra-pañcakam* or *Jñānacaritai,* Dharmapuram Adinam, 1934.

Kōyiṟpurāṇam with the new com. of Arumuga Navalar, Madras, 1884 (2nd edn); Chidambaram, 1952.

----, ed. with com. by Subbaraya Nayakar, Chidambaram, 1890.

----, with *Poḻippurai,* Tiruvavaduturai Adinam, 1965.

***Nāyaṉmār Tirunaṭchattiram,* pub.by Dharmapuram Adinam.

Sekkiḻār Purāṇam or *Tiruttoṇḍar Purāṇa Varalāṟu,* Tirunelveli, 1965.

----, with *Padavurai* of Pon. Subramania Pillai, Tiruvidaimarudur, 1967.

***Śivasthala - nāmakkaliveṇbā* pub. by Dharmapuram Adinam, 1964.

Tevāra Aruḷmuṟaittiraṭṭu or *Tirumuṟaittiraṭṭu* with the com. of M.V. Nallaiyappa Pillai, Saiva Siddhanta Maha Samajam, 1933, 1934.

---

*Compiled from Dr. T.B. Siddhalingaiah's *Origin and Development of Saiva Siddhanta Upto 14th Century,* Madurai, 1979.

**Authorship doubtful.

Tirumuraikaṇḍa Purāṇam Mudalia Tirunūl Aindu (including *Tiruppadigakkovai*) with *Kurippurai* of Vidvan S. Singaravelan, Dharmapuram Adinam, 1967.

Tirumuraikaṇḍa Purāṇam, Tiruttoṇḍarpurāṇa-sāram and *Tiruppadikkovai* found in *Periya Purāṇam* ed. Arumuga Navalar, Madras, 1951 (8th edn).

II. SANSKRIT

(i) Major Works

Pauṣkarāgama (Jñānapāda) with the *Bhāṣya* of Umāpati Śivam, ed. by Polagam Sri Rama Sastrigal and Sri Ambala Navala Jnanasambandha Parasakti Svami, Chidambaram, 1925.

----, in Gr. Script, ed. with Tamil tr., Shanmuga Sundara Mudaliar, Madras, 1890.

Śataratnasaṅgraha with the com. *Śataratnollekhini*, ed. Panchanan Sastri, Calcutta, 1944. Arthur Avalon's Tantric Texts, Vol.XXII

----, with *Śatamaṇimālai* of Turaimangalam Sivaprakasa Swamigal, with Introd., tr., and notes in Eng. by P. Thirugnanasambandan, Madras University Philosophical Series 20, 1973.

----, with com., ed. by A. Sundaresa Sivachariar, Tanjore Saraswathi Mahal Publication, No. 157, 1976.

Śrī Kuñcitāṅghristava or *Laghusahasra Stuti* with Tamil tr. by K.M. Rajaganesa Dikshitar, Chidambaram, 1958.

(ii) Minor Works

Kalpaka-Gaṇeśa-Pañcaratnastava, printed in the *Śrī Kuñcitāṅghristava.*

Naṭarāja (Naṭeśa) Daṇḍakam, Chidambaram, 1964.

(iii) Works Known Through References

Naṭarāja-dhvani-mantrastava.

Bhāṣyas on:
Cidambarayantroddhāra (*Yantravidhāna*), *Nateśasahasranāma*, *Pātañjala-sūtra*, *Śrīrudram* and *Camakam*, the eight Saṁhitās, *Vāyu*, *Karṣaṇa*, etc.

15280